السلسلة الجامعية

روبار برنشفيك

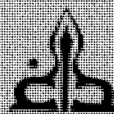
تاريخ إفريقية في العهد الحفصي

من القرن 13 إلى نهاية القرن 15 م.

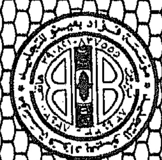
نقله إلى العربية

حمادي الساحلي

الجزء الثاني



دار الغرب الإسلامي


فؤاد بعينو للتجليد



تَارِيخ إفْرِيقِيَّة فِي العَهْدِ الحَفصِيِّ

مِنَ القَرْن 13 إلى نِهَايَة القَرْن 15 م.

الطبعة الأولى
1988



دار الغرب الإسلامي
ص. ب: ١١٣/٥٧٨٧
بيروت - لبنان

روبار برنشفيك

تاريخ إفريقية في العهد الحفصي

من القرن 13 إلى نهاية القرن 15 م.

نقله إلى العربية

حمادي الساحلي

الجزء الثاني



دار الغرب الإسلامي

القِسمُ الثّالِث

المؤسّسات والحياة العامّة

البَـابُ الثـَّامِن

النظَامُ السيَاسيّ وَالإداريّ

- 1 -

الفصل الأول

السلطان

- **الألقاب السلطانيّة :**

إنّ الدولة الحفصيّة — من عهد أبي زكرياء الأوّل إلى التدخّل الاسباني والتركي — هي دولة ملكيّة إسلاميّة مستقلّة. وإن اعتبار الألقاب التي كان يعترف بها للسلطان رعاياه والبلدان الأجنبية، وحتى الألقاب التي كان يكتفي بالمطالبة بها، ستساعد على تحديد مكانته القانونية والمعنوية في تاريخ العالم المتوسطي وفي نظر العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط.

ولا فائدة في إعادة ذكر المراحل التي أفضت لدى السلاطين الحفصيّين الأوائل وخلال ثلاثة أجيال، إلى تعويض اللقب الموحّدي القديم «الشيخ» بلقب «الأمير»[1] ثم «الخليفة» أو «أمير المؤمنين». ولنكتف بالتذكير بأن سلاطين بني حفص، اعتبارًا من المستنصر، وباستثناء أخيه أبي إسحاق فقط[2]، لم يكفّوا عن اعتبار أنفسهم خلفاء وادّعاء تلك الصفة. أما العبارة المرادفة «لإمام» على سبيل التقريب، والمستعملة لتعيين الرئيس الديني الأعلى للأمّة الإسلامية[3]، فإنّنا نجدها مطبّقة أيضًا على أشخاصهم، ولكن في حالات نادرة،

---

1) «الأمير الأجلّ»، حسب التسمية الرسميّة. وهو اللقب الذي ضربه على نقوده أحد أبناء الخليفة عبد المؤمن، والي بجاية، أنظر Maguelonne، في مجموعة قسنطينة، 1907، ص 21 — 28.

2) اقتصر أبو إسحاق على التلقّب بلقب «أمير»، كما فعل على وجه العموم الأمراء الحفصيّون المنشقّون الذين تقلّدوا الإمارة في قسنطينة أو بجاية.

3) كما نجد الصفة المشتقّة من إمام أي «إمامي» في كثير من النصوص، لوصف سلاطين بني حفص وحكوماتهم. ونلاحظ أيضًا أن السلاطين المذكورين ينعتون أنفسهم في نقودهم باسم «أمراء المؤمنين»، ولكنهم لا يطلقون على أنفسهم بصريح العبارة، لقب «إمام» أو «خليفة»، وهو لقب يخصّون به المهدي.

ومقرونة على وجه العموم بلقب «الخليفة» ، في بعض النّصوص الرسميّة أو المذهبيّة ، ومن المعلوم أنّ العائلات المالكة السنيّة لا تستعمل كثيرًا تلك العبارة. هذا وإنّ السلطة الخليفية ، أكثر من أية سلطة قائمة أخرى ، ينبغي أن تكون قادرة على الاستناد إلى مبدإ الشرعيّة ، اعتبارًا لما تكتسيه نظريًّا من صبغة أحاديّة وسامية. ورغم أنّ الاعتراف بسلاطين بني حفص كخلفاء لا يتمّ في أغلب الأحيان إلّا في بلادهم ذاتها أو في قسم ضئيل من العالم الإسلامي ، فيتعيّن عليهم تبرير حملهم لذلك اللقب ، بالاستناد إلى الحجج التاريخيَّة أو التاريخيَّة المزعومة التي يقدّمها ويجمعها رجال حاشيتهم والمتملقون إليهم.

وقد كان بإمكانهم أن يكتفوا بتأييد الشرعيّة الأصليّة لسلطتهم الخليفيّة باعتبار أنفسهم الورثة الطبيعيّين والمحتومين ، إن صحّ التعبير ، للخلفاء الموحّدين ، على أنهم لم يتأخروا عن ذلك. ألم يكونوا منحدرين رأسًا من أبي حفص ، ذلك الشيخ الذي كان يستحقّ ، مثل عبد المؤمن تقريبًا ، الخلافة السياسية للمهدي ابن تومرت ، والذي احتلّ أعقابه دومًا وأبدًا مكانة مرموقة في عهد بني عبد المؤمن؟ وبناءً على ذلك – وهذا ما ينبغي إبرازه بوجه خاصّ – فإن الحفصيّين ، بالرغم من تخلّيهم شيئًا فشيئًا عن المذهب الدينيّ الموحّدي وعن تعاليم المهدي ، ما انفكّوا يعتبرون أنفسهم موحّدين وما انفكّ جميع الناس ، حتى في المشرق ، ينعتونهم بتلك الصّفة.

ولدينا أدلّة كثيرة على تمسّك الحفصيّين بصورة ثابتة ومقصودة ، بتلك التسمية التي فقدت في آخر الأمر – والحقّ يقال – أيّ معنى. في كتاب التاريخ الإسلامي الجليل الذي ألّفه المؤرخ التونسي ابن خلدون في القرن الرابع عشر ميلادي ، أُطلِق على الحفصيّين بصورة تكاد تكون دائمة ، اسم «الموحّدين» بدون أيّ توضيح آخر(4). وخلال القرن الخامس عشر كان نفس الإسم في شكله اللاتيني أو الإيطالي (Moadini) أو (Moaldini) أو (Moradini)، لا يزال يطلق عليهم في بعض الاتفاقيات الديبلوماسية المبرمة بينهم وبين النصارى(5). وفي نفس تلك الفترة المتأخرة كانت عبارة «كلمة التوحيد» المستعملة من طرف أحد المؤلّفين التونسيّين ، لا تزال تنطبق على سلطتهم السياسيّة(6). كما أن التسمية الرسميّة التي تبنّتها في مصر الدوائر المملوكيّة المرتابة والمبالغة في الدقّة ، قد أقرّت بطريقتها الخاصّة مثل هذه

---

4) إن مترجم «تاريخ البربر» دي سلان (De Slane) هو الذي عوّض عبارة الموحّدين بعبارة الحفصيّين لمزيد الوضوح. أنظر: الأبّي ، الإكمال ، 128/5 حيث تدل عبارة «الموحّدين» على الحفصيّين في منتصف القرن الرابع عشر.

5) Mas-Latrie ، الملحق ، ص 104 – 107.

6) مناقب سيدي ابن عروس ، ص 211.

النظريّة ، حيث استعملت ، لوصف السلطان الحفصي لقب «زعيم الموحّدين» أو «قدوة الموحّدين»[7]. أضف إلى ذلك أن كتب الأخبار الحفصيّة ، بحسب تصميمها ذاته ، قد نقلت دومًا وأبدًا تاريخ الأسرة الحفصيّة باعتباره امتدادًا طبيعيًّا لتاريخ أعقاب عبد المؤمن.

ولكنّ كلّ ذلك لم يكن كافيًا . ففي وقت مبكّر ، قبل أن تركّز الأسرة المالكة الجديدة استقلالها ، عمد بعض الأنصار إلى إرجاع نسب أبي حفص الذي أعطى اسمه للأسرة ، إلى الخليفة «الراشد» عمر بن الخطاب الحامل لنفس الإسم أبي حفص. إلّا أنّ ذلك ليس سوى مثال من أمثلة المزاعم التي أبداها عدد كبير من العائلات والقبائل البربرية المعتنقة للإسلام ، لكي تعدّ من بين أجدادها بعض العرب من ذوي النسب المجيد. وبهذه الطريقة يمكن إثبات النسب الشريف ، وقد استمرّ الناس في بلاد المغرب مدّة طويلة في استعمال هذه الحيلة . وإذا تعلّق الأمر بعائلات مالكة ، فإن أغراض مثل ذلك التشبّه تكون لها مطامح وأبعاد أكبر ، وعندئذ لا يصعب على المتملّقين المستندين إلى مجرّد التشابه في الإسم ، اكتشاف جدّ شهير من بين الخلفاء المسلمين الأوّلين ، للعاهل البربري الذي يرغبون في مدحه . وفي نفس الوقت تصبح سلطة الأمير المغربي ثابتة وشرعيّة ، دون الالتجاء إلى أسباب واقعية[8]. على أنّ السلطة الخليفيّة الحفصية لا يمكن أن تفتقر إلى مثل هذا السند النظري الهامّ الذي ربّما لا يخدع إلّا المغفّلين ، ولكن صبغته الخيالية تفرض نفسها على الجماهير وعلى الدوائر الرسميّة. وبناءً على ذلك فقد استعاد شعراء البلاط والكتّاب المأجورون شجرة الأنساب التي صنعها ، حسبما يبدو ، الكاتب الحاذق ابن نخيل منذ أوائل القرن الثالث عشر ، وأخذوا ينقلون من جيل إلى آخر من الأدباء والمتملّقين ، الخبر الاعتباطي الذي يؤكد أن الحفصيّين ينحدرون من الخليفة عمر[9]. وتبعًا لذلك فقد وُصفت عائلتهم «بالعُمَرية» أو «الفاروقيّة» ، المشتقّة من عبارة «الفاروق» المطبّقة على خليفة المسلمين الثاني [رضي الله عنه][10].

---

7) التعريف ، ص 25 والتثقيف ، ص 14 والقلقشندي ، 51/6 – 65 و380/7.

8) لقد اعتبر قسم كبير من السنّيين مدّة طويلة الانتماء إلى قبيلة قريش شرطًا ضروريًّا من شروط الخلافة.

9) التعريف ، ص 24 والبربر ، 281/2 والقلقشندي ، 377/7 وديوان الإنشاء ، ص 276 و Van Berchem *Titres califiens*، ص 47 وما بعدها.

10) بالإضافة إلى الشعراء ، أمثال حازم في القرن الثالث عشر وابن خلوف في القرن الخامس عشر ، أنظر بالخصوص : الفارسية ، ص 312 و431 والقلقشندي ، 558/6 و81/8 والمقري ، نفح الطيب ، 476/3 ومناقب سيدي ابن عروس ، ص 209 و458.

وأخيرًا ، بما أن الاستدلال ، في هذا الشأن ، بثلاثة براهين أحسن في الظاهر من الاستدلال ببرهانين فقط ، فقد أضاف الحفصيّون إلى الحجّتين السابقتين والمتفاوتتين من حيث القيمة ، الحجّة الحقيقيّة التي دفعتهم إلى الإصداع بمزاعمهم الخليفية ، وهي تتمثّل في اعتراف شريف مكّة على رؤوس الملإ ، بسلطتهم العليا ، إثر انهيار الخلافة العبّاسية . ورغم أن ذلك الاعتراف قد كان بلا شكّ قصير المدى ولم يسفر عن أيّة نتيجة عمليّة تقريبًا في المشرق ، فهو اعتراف على كلّ حال صحيح في الأصل وصادر بكلّ حريّة عن أحفاد الرسول [صلّى الله عليه وسلّم] الماسكين بزمام البقاع الإسلامية المقدّسة.

ولقد ذكرنا في الباب الأوّل من هذا الكتاب كيف وافق مماليك مصر ، من حيث المبدأ ، على تلك الخلافة ، مدّة قصيرة من الزمن ، قبل أن يقيموا من جديد بالقاهرة الخلافة العباسية التي استُعمِلَت اعتبارًا من ذلك التاريخ كتغطية وضمان أدبي بالنسبة إلى سلطتهم . وعندما بسطوا نفوذهم على الحجاز بعد ذلك بقليل ، لا شكّ أنهم قد جرّوا تلك البلاد ولو بصورة ضمنيّة إلى التخلّي مثلهم عن الخلافة الحفصيّة . ولئن تمّ فيمَا بعد الدعاء في البقاع المقدّسة وفي جبل عرفات لأحد سلاطين بني حفص مثل أبي فارس ، بمناسبة الحجّ ، فإن ذلك يعتبر لا محالة من باب التنويه بسلطة ذلك العاهل الدنيوية ولا يمكن اعتباره أبدًا اعترافًا بخلافته . ولقد أوضح الكاتب السوري المصري ابن فضل الله في كتاب «التعريف» الذي ألّفه في النّصف الأوّل من القرن الرابع عشر ، أن «ملك تونس» عصرئذ ، وهو أبو يحيى أبو بكر ، قد أطلق على نفسه اسم خليفة مع بعض الألقاب الخليفية ، وذلك «في بلده» . والجدير بالملاحظة أن هذا الحصر ينطوي على نكتة . ثم أشار إلى أنه من المناسب أن تطلق عليه في المراسلات ألقاب أقلّ منها قيمة مثل «أمير المسلمين» أو «السلطان»[11] . بل إن الدوائر الديبلوماسية المصرية ، بالاتفاق مع جميع الكتّاب الشرقيّين ، كانت تطلق عادة في سجلاّتها على الملك الجالس على عرش تونس ، اسم «صاحب تونس أو إفريقيّة» . إلّا أنّ سلاطين بني حفص في آخر القرن الرابع عشر وخلال القرن الخامس عشر ، قد ظنّوا أنهم بلغوا من الهيبة ما يسمح لهم باستعمال ألقابهم الخليفية في الرسائل الموجّهة إلى الحكومة المصرية وبالخصوص لقب «أمير المؤمنين» . وقد لاحظ القلقشندي أن ذلك الاستعمال

11) هناك إشارة خفيّة إلى «مكان الإمامة القرشية» ، كما لاحظ ذلك Van Berchem في كتابه : *Titres califiens*، ص 57. أنظر أيضًا التعريف ، ص 24 – 25 وبالنسبة للقرن الخامس عشر ، القلقشندي ، 129/6 وبرنشفيك ، *Récits de voyage*، ص 91/32 .

كان مقبولاً. ومن ناحية أخرى فإن السلاطين الحفصيّين، رغم مخاطبة سلطان القاهرة بعبارة «أخونا» وإضفاء كثير من الألقاب المطرية عليه، قد كانوا يذكرون أسماءهم في رسائلهم متبوعة باسمه، وهي طريقة من الطرق العادية لإثبات تفوّق باعث الرسالة على المرسَل إليه. ومع ذلك فإن المماليك لم تهن عزيمتهم، إذ يبدو أنهم قد أصرّوا، بصورة مهذّبة ولكنّها ثابتة، على استعمال عبارة «أمير المسلمين» المذكورة في كتاب «التعريف بالمصطلح الشريف»[12]. كما أن سلاطينهم كانوا يبدأون بذكر أسمائهم في الرسائل الموجّهة إلى تونس، مع الحرص بدورهم على مخاطبة السلطان الحفصي بعبارة «الأخ». وكانوا يكتبون رسائلهم في أغلب الأحيان على ورق من الحجم الثلثي وبصورة نادرة على ورق من الحجم النصفي.

أما في المغرب الإسلامي، فإن اعتراف الدول الثلاث الأخرى المنبثقة عن تفكّك الدولة الموحّدية، بالخلافة الحفصية، قد كان نتيجة طبيعية لتبعيّة تلك الدول تجاه صاحب تونس. ولكن كلّما تركّزت تلك الدول الحديثة العهد، إلّا وبادرت إلى الخروج عن طاعة سلطان إفريقية، حتى بالنسبة إلى أكثر المظاهر التّافهة والنظريّة. بل كثيرًا ما عمد بعض أفراد العائلات المالكة في تلك الدول خلال القرن الرابع عشر، إلى التلقّب بلقب الخليفة، بدون أيّ مبرّر جدّي من حيث النسب، ولكن بسبب تدهور الدولة الحفصية وتفاقم سلطتهم لا غير[13]. ثم عندما استأنف أبو فارس سياسة الهيمنة في القرن الخامس عشر، عاد بنو عبد الوادي إلى التبعية التونسية، وكذلك بنو مرين وبنو نصر، حسب الاحتمال، ولكن لمدّة قصيرة. على أنه إذا لم يُذكر اسم السلطان الحفصي في الخطبة الجمعيّة في تلمسان أو فاس أو غرناطة، فهل يعني ذلك أن الدوائر الرسمية في تلك المدن لا تعترف له دائمًا بصفة خليفة أو أمير المؤمنين؟ فمن المحتمل أن تكون الرسائل الرسمية قد حافظت في أغلب الأحيان، على سبيل المجاملة، على ذلك اللقب الذي لم تعد تنجرّ عنه، ما عدا في بلد السلطان المرسلة إليه، أية نتيجة عمليّة أو قانونيّة[14]. ولكن سواء تعلّق الأمر بعلامة تبعية صريحة أو تعلّق

12) في رسالة موجّهة إلى أبي العباس من طرف برقوق أطلق لقب «أمير المؤمنين» على جد أبي فارس، السلطان أبي بكر، القلقشندي، 7/380.

13) بالنسبة إلى المرينيّين تلقّب بذلك اللقب أبو الربيع في سنة 1308 – 9 ثم أبو عنان واثنان من خلفائه في النصف الثاني من القرن، وبالنسبة إلى بني عبد الوادي، أبو تاشفين حوالي سنة 1330. أنظر: Van Berchem، المرجع المذكور.

14) لم يكن المؤرّخون الملحقون ببلاط بني عبد الوادي أو بني مرين أو بني نصر مجبورين على مثل ذلك الاحترام تجاه سلاطين بني حفص، فكانوا يجتنبون إضفاء الألقاب الخليفيّة عليهم.

بمجرّد مؤشّر للعلاقات الوديّة ، فإن صاحب غرناطة من بني نصر قد خاطب السلطان الحفصي في حدود سنة 1365 بعبارة «أخونا» ناعتًا إياه «بخليفة أمير المؤمنين». وقبل ذلك بحوالي عشرين سنة ، عمد الرحّالة الأندلسي خالد البلوي ، الذي خُصَّ – والحقّ يقال – في بلاط تونس باستقبال حارّ ، إلى تسجيل فكرة الخلافة الحفصية بدون إبداء أيّ اعتراض[15].

ولقد حرص سلاطين تونس على إثبات تلك الخلافة مع كلّ ما تتضمنّه من ألقاب في المعاهدات المبرمة مع الدول المسيحية ، ولم يكن في وسع تلك الدول إلّا قبول مثل ذلك الاستعمال بدون صعوبة وبلا مبالاة ، لا سيّما وهو لا يتضمّن أي التزام خاصّ من قبلها. ومن هنا جاء استعمال عبارة miralmomenien أو miramolin المقتبسة عن «أمير المؤمنين» والموجودة في الوثائق الأروبية الأصلية أو المترجمة عن العربية ، لتعيين السلطان الحفصي[16]. ولكن من الناحية العملية ، لم يكن الأجانب من غير المسلمين يعتبرون عاهل إفريقية خليفة بل كانوا يسمّونه في العادة «الملك». وإننا نجد في كلّ آن وحين عبارة «ملك تونس» (Rex Tunisi) في مختلف النصوص المسيحية المتعلّقة به ، بل نجدها حتى في عدد من الوثائق الديبلوماسية الموجّهة إليه أو المتحصّلة على موافقته. على أن ذلك اللقب هو على وجه العموم العنوان المناسب الذي كان النصارى يطلقونه على أيّ ملك من ملوك المغرب الإسلامي في القرون الأخيرة من العصر الوسيط[17] ، وهو يقابل عبارة «ملك» التي كان يستعملها الكتّاب الشرقيّون لتعيين نفس الأشخاص وبالعكس من ذلك ، ففي إفريقيّة يبدو أن عبارة «ملك» ، لم تكن مستعملة بكثرة ، من ذلك أن المؤرخ ابن القنفذ لم يستعملها إلّا بالنسبة إلى الشيخ عبد الواحد السابق لاستقلال الدولة الحفصيّة. وفي النصوص الرسمية لم ترد عبارة الملك ، حسب علمنا ، إلّا في لقب «الخليفة الإمام والملك الهمام» الذي أطلق على أبي فارس وعثمان في نصوص ثلاث معاهدات[18] وفي لقب «الملك السلطان» المنقوش على نقود عثمان.

15) البلوي ، ص 30 ب و Gaspar Remiro ، *Correspondencia diplomatica* ، ص 347 و 386 والقلقشندي ، 536/6 وما بعدها والمقري ، نفح الطيب ، 476/3.

16) وبصورة استثنائية في رسالة موجهة في جانفي 1306 من طرف ملك أرجونة إلى أبي عصيدة ، وُصِف هذا الأخير «بأمير المسلمين».

17) بل حتى على ولاة الأقاليم المتمتّعين بما يكفي من الاستقلال لإبرام المعاهدات مباشرة بالطرق الديبلوماسية.

18) 1397 و1414 و1421 ، أنظر : Amari ، *Diplomi* ، ص 123 – 4 و137 – 7 و151 – 2.

وهذه العبارة الأخيرة [السلطان] هي التي انتشرت في كامل المغرب الإسلامي ابتداءً من القرن الثالث عشر لتعيين رئيس الدولة. فيطلق عادة على صاحب تونس، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى أصحاب تلمسان وفاس وغرناطة، عبارة «السلطان». ولقد ظهرت هذه التسمية بصورة محتشمة في المشرق في أواخر القرن التاسع ميلادي، بمعناها الجديد والملموس أي «الرئيس»، ثم انتشرت في القرن الحادي عشر على نطاق واسع، من السلجوقيّين إلى ملوك الطوائف بالأندلس[19]، وهي تنطبق تمامًا على أولئك الأمراء المستقلّين الذين كانت سلطتهم الدنيوية على وجه الخصوص ناتجة عن تفكّك الخلافة. وفي العهد المرابطي كانت العبارة المذكورة في القرن الثاني عشر، لا تعني في اللغة الدارجة سوى رؤساء القبائل أو أفراد العائلة المالكة[20] وليس الملك ذاته الذي هو «الأمير» أو بالأحرى «أمير المسلمين». ومن المحتمل أن تكون عبارة «سلطان» قد طُبِّقت تلقائيًّا، على لسان العامّة وأفراد الحاشية، على الملوك الذين ورثوا بعض أجزاء من الإمبراطورية الموحّدية. ولا شكّ أن ما ناله السلاطين الأيوبيّون في سوريا ومصر من حظوة خارقة للعادة، قد ساهم إذ ذاك في الرفع من شأن ذلك اللقب. ولكن يبدو أن الملوك أنفسهم، وعلى الأقلّ ملوك تونس، لم يكونوا متعلّقين كثيرًا بذلك اللقب الذي أسند إلى المستنصر في المعاهدة المبرمة مع البندقية سنة 1251[21]. إلّا أنه لم يحاول آنذاك أن يتمّ الاعتراف به كخليفة، كما يدلّ على ذلك لقب «أمير» الذي أطلق عليه في تلك الوثيقة. ومنذ أن أفصح الحفصيّون عن رغبتهم في الخلافة، يبدو أنهم قد تخلّوا، مدّة طويلة في عناوينهم الرسمية عن لقب «سلطان» الذي اعتبروه آنذاك أقلّ قيمة[22]. ولكنّ عموم الناس وحتى المثقّفين الأشدّ حرصًا على إرضائهم، كمؤرخي البلاط مثلاً، لم ينفكّوا ينعتونهم بتلك الصفة. وبعدما ظهرت العبارة المذكورة من جديد في منتصف القرن الرابع عشر في صيغة «السلطاني»[23]، وردت أيضًا ابتداءً من عهد عثمان في

---

19) ليڤي بروفنسال، الأندلس 1935 – 36، ص 252، عدد 38 وتاريخ اسبانيا الإسلامية، القاهرة 1944، ج 1، ص 493، عدد 1 و Pérès، الشعر الأندلسي، ص 108 – 9.

20) ليڤي بروفنسال، *Documents inédits*، ص 238.

21) Mas-Latrie، معاهدات، ص 199 و 202.

22) كما أن النصارى لم يعرفوهم باسم «السلاطين» لأن ذلك اللقب كان مخصّصًا لسلاطين مصر وسوريا. وبالعكس من ذلك، ففي القرن الرابع عشر كانت الدوائر الرسمية في تونس أو بجاية تنعت عادة ملك أرجونة باسم «السلطان» أو «الملك» على حدّ السواء.

23) وبالأحرى «المقام السلطاني»، أنظر Gimenez، *Documents*، ص 253، 258 – 9 وبالنسبة للنصف الأول من القرن الخامس عشر، Amari، *Diplomi*، ص 163 و 169.

بعض النصوص الرسمية مثل النقود التي جمعت بين اللقب المزدوج «الملك السلطان» وبين لقب «أمير المؤمنين»[24] ، في عهد عثمان ، ومثل النقيشة التابعة لعهد ابن حفيده زكرياء[25] ، والنقود المضروبة بعد ذلك بقليل باسم الحسن[26]. ولا شكّ أن ذلك الاستعمال الحكومي يعتبر إقرارًا للاستعمال الشائع آنذاك. إذ أن الإحساس الشعبي المغربي كان يرى أن عبارة «سلطان» لم تعد تتعارض منذ مدّة طويلة مع عبارة «خليفة» ، كما تدلّ على ذلك الوثائق الرسمية في عهد بني نصر ، المشار إليها أعلاه والوثيقة المرينية المؤرخة في سنة 1358[27]. أضف إلى ذلك أن العثمانيّين سوف يجمعون فيمَا بعد بين اللقبين المذكورين ، المختلفين في الأصل اختلافًا كبيرًا ، باعتبارهما رمزًا للسيادة الكاملة والحقيقيّة.

وإلى جانب تلك العبارات ذاتها التي كانت تشير بصراحة إلى الوظيفة الملكية ، ينبغي تخصيص مكانة ممتازة ، ضمن العناوين الحفصية ، لتلك الألقاب المنتهية بلفظ «الله» والتي كانت التقاليد التشريفاتيّة منذ عهد بعيد ، تخصّ بها الخلفاء. على أن تلك الألقاب لم تكن على غاية من التنوّع ، بالنسبة إلى سلاطين بني حفص ، فهناك لقبان على الأقلّ قد أطلقا على عدد كبير من أفراد العائلة الحفصية. ومن أقدم تلك الألقاب ، لقب «المستنصر بالله» الذي نال بعض الحظوة في السنوات الأولى من العهد الحفصي ، ثم لقب «المتوكل على الله» الذي انتشر انتشارًا كبيرًا خلال القرن الرابع عشر وبالخصوص خلال القرن الخامس عشر. ومن الألقاب المستعملة أقلّ ، نذكر الواثق والقائم والمعتمد والناصر والمنتصر[28]. وتصبح القائمة أطول شيئًا ما ، إذا أضفنا إليها الألقاب الإماميّة التي تلقب بها بعض الأمراء أولياء العهد ، في مدّة ولاية آبائهم ، وقد أدركتهم المنيّة قبل ارتقائهم إلى العرش ، مثل المنصور ابن أبي فارس والمسعود ابن عثمان[29]. والجدير بالملاحظة من ناحية أخرى أن تلك الألقاب لم تكن جديدة. ولعلّه من المفيد أن نشير إلى أن البعض منها قد حملها خلفاء موحّدون ، وأنّ جميعها – ما عدا اللقب الأخير – قد تلقّب بها الخلفاء العباسيّون. ولا شكّ أن المستنصر الحفصي قد اختار لقبه ، بناء على دوافع سياسيّة مقصودة. أما أحد خلفائه ، وهو السلطان أبو بكر ، فقد

---

24) *Lavoix*، عدد 974.

25) برنشفيك ، خليفة حفصي مجهول ، ص 2.

26) *Lavoix*، ، عدد 983.

27) Amari، الملحق ، ص 1.

28) الألقاب الكاملة هي : الواثق بالله والقائم بأمر الله والمعتمد على الله والناصر لدين الله والمنتصر بالله.

29) اللقب الكامل هو المنصور بالله والمسعود بالله.

احتار في اختيار لقبه ، وعندئذ اتجه إلى الولي الصالح يعقوب الملاّري «وطلب منه أن يختار له لقبًا من ألقاب الخلافة بعد أن كتب منها عددًا ، فلمّا قرأها الشيخ اختار له منها «المتوكّل على الله» فتسمّى به»[30]. فقد حرص حينئذ هذا الأمير المعروف بشدّة تطيّره على الاستفادة من بركة الشيخ الذي تسبّب هكذا في نشر لقب «المتوكل» الذائع الصيت[31]. وقد كان أبو بكر آنذاك متقلّدًا للحكم في قسنطينة ومنطقتها لا غير ، ذلك أن الأمراء الحفصيّين المنشقّين في القسم الغربي من المملكة لم يكونوا يتردّدون في التلقّب بالألقاب الإمامية ، دون ادّعاء الخلافة علانية . فقد كان الأمر كذلك من قبل ، بالنسبة إلى أمير بجاية المستقلّ ، أبي زكرياء بن أبي إسحاق الذي تلقّب بلقب «المنتخب لإحياء دين الله». ولربّما هو اللقب الوحيد من بين الألقاب الحفصية ، الذي لم يكن معروفًا من قبل ، فهل يمكن اعتبار ذلك علامة من علامات الاحتشام أو التردّد أو المجازفة ؟

ولقد أصبح هذا اللقب المنتهي بلفظة «الله» والمذكور بعد الكنية والإسم ، جزءًا لا يتجزأ من اسم كلّ سلطان[32]. وإذا كان جديدًا بالنسبة إلى العائلة الحفصية ، فإنه يعوّض أحيانًا ، في الاستعمال العادي ، بقيّة الإسم . من ذلك أن الخلفاء المستنصر والواثق والمنتصر ووليّ العهد المسعود ، كانوا معروفين بألقابهم الإمامية أكثر ممّا كانوا معروفين بأسمائهم أو بكناهم . وبالعكس من ذلك فإن العناوين والنعوت التي سنستعرضها الآن لم تكتس تلك الصبغة الشخصية المشار إليها أعلاه ، فقد كانت تطلق على العاهل ولكنها لم تكن تميّزه ، قطّ .

وينبغي أن نشير بوجه خاص إلى عبارة «مولى» ، نظرًا لما طرأ على استعمالها من تطوّر جدير بالملاحظة . ولا حاجة لنا في هذا المقام إلى ذكر جميع الوثائق الحفصيّة التي وردت فيها تلك العبارة المطبّقة على السلطان في صيغة «مولانا» والمقرونة في أغلب الأحيان بمرادفها «سيّدنا» أو «الخليفة». فالأمثلة على ذلك كثيرة وهي تعتبر مبتذلة بالنسبة إلى التشريفات الإسلامية . ولكن هناك صيغة من صيغ تلك العبارة ، جديرة بأن تسترعي اهتمامنا ، وهي صيغة «مولاي». ونحن نعلم ما تتمتّع به هذه العبارة الأخيرة من حظوة في المغرب الأقصى ، مع عبارة «سيدي» للإشارة إلى كبار رجال الدين كالأولياء الصالحين أو الأشراف ومن بينهم

---

30) الفارسية ، ص 383.

31) ولا شكّ أن هذا اللقب كان على صلة بالعبارة المحبّبة للحفصيّين «توكّلت على الله».

32) كان هذا اللقب الإمامي متغيّرًا في الوثائق والنقود بحسب كلّ سلطان ، إذ كثيرًا ما كان متبوعًا بأحد هذين اللقبين الإضافيين أو أحيانًا بهما معًا ، وهما «المؤيّد بنصر الله» و«المنصور بفضل الله».

السلطان، الذي هو نفسه شريف. وقد استعملت إفريقية في السنوات الأخيرة من العصر الوسيط عبارة «مولاي» للإشارة إلى السلطان وأقربائه والبعض من كبار رجال بلاطه.

إلّا أن هذه العبارة لم ترد – والحقّ يقال – في الوثائق الرسميّة ولكنها ظهرت لأوّل مرّة بصورة غريبة في النصوص المحرّرة بلغات أروبية أو المنقولة إلى تلك اللغات من طرف بعض النصارى. وقد استعملها فيلاني قبل منتصف القرن الرابع عشر للإشارة إلى السلطان أبي بكر[33]. كما استُعمِلَت سنة 1391 في وثيقة لاتينية متعلّقة بافتداء الأسرى، إثر الحملة العسكرية المسيحية ضدّ المهدية، للإشارة إلى السلطان أبي العباس[34]، وسيكون الأمر كذلك بالنسبة إلى خلفائه، حيث استعملت تلك العبارة في سنة 1397، للإشارة إلى أبي فارس، في النسختين اللاتينية والإيطالية من المعاهدة التي أبرمها مع بيزة[35]، واستعملت سنة 1403 في النسخة القطلونية من المعاهدات التي أبرمها مع صقلية وأرجونة[36]. كما أسند الكتبة النصارى لقب «مولاي» في الوثيقتين المذكورتين، إلى ابن هلال رئيس الدولة وممثّل السلطان. وأورد الرحّالة الفلمندي أدورن بعد ذلك التاريخ، أسماء عثمان وأبنائه مسبوقة بنفس تلك العبارة[37]. ويبدو أنّ عبارة «مولاي» كانت رائجة لدى الجمهور في أواخر القرن الرابع عشر وخلال القرن الخامس عشر، ومن أجل ذلك استعملها الأجانب، دون أن تتبنّاها المراسم العربيّة الرسميّة. وما لبث المشرق أن تعرّف هو أيضًا على ذلك الاستعمال. من ذلك أن ديوان الإنشاء الذي أُلِّف في عصر عثمان، قد نعت ذلك السلطان بعبارة «مولاي»، وكذلك السلاطين الذي جاءوا مباشرة من بعده[38]، والحال أن ذلك اللقب كان لا يزال مجهولاً من طرف القلقشندي. وفي القرن السادس عشر ستصبح عبارة «مولاي» ملتصقة التصاقًا متينًا ومتواصلاً، باسم السلطان الحسن، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى سلاطين المغرب الأقصى في العصر الحديث.

33) J. Villani، الكتاب الثاني عشر، الفصل 103.
34) ماس لاتري، معاهدات، ص 130، 239 و242.
35) المرجع السابق، ص 70. ولكن عبارة «مولاي» غير واردة في النصّ العربي، Amari، *Diplomi*، ص 134.
36) E. Aguilò، *Pau feta*، ص 350.
37) برنشفيك، المرجع المذكور، ص 207 – 8.
38) لقد كانت عبارة «مولاي» تسبق أسماء السلاطين حتى أبي يحيى أبي بكر، ص 276 ب و 277 ب. وفي نفس العصر ذكر المؤرخ الحفصي ابن الشماع اسم كلّ سلطان من سلاطين بني حفص مسبوقًا بعبارة «المولى». وقد استعملت نفس تلك العبارة بكثرة في تاريخ الدولتين، أنظر بالخصوص، ص 43.

ومن بين النعوت والعبارات التقريظية التي كانت تصاحب في الوثائق الرسميّة اسم العلم الخاصّ بالملك ، برزت بوجه خاصّ عبارة «المجاهد»[39] التي ورثها الحفصيون عن جدّهم المؤسس لدولتهم ، وقد تعلّقوا بها دوامًا واستمرارًا شديد التعلّق[40]. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد ظهور عبارات الاحترام المتكوّنة من اسم ونعت ، والتي تسبق اسم السلطان الحفصي أو لقبه المضبوط ، أو ترد على حدة ، للإشارة بالتلميح الصريح إلى ذلك السلطان. ومن أشهر تلك العبارات ، المقام العالي (أو الأعلى) والجناب الكريم (أو العالي) والحضرة العليّة[41]. وهذه العبارة الأخيرة[42] تُطلَق الآن على باي تونس[43] وتترجم في المراسم الرسميّة الفرنسية بعبارة «سموّ الباي».

وأخيرًا فبالنسبة إلى سلسلة النَسب الواردة في النقود والنقائش والعقود والتي تشير إلى أسلاف السلطان الجالس على العرش ، يكون اسم الجدّ المذكور في آخر السلسلة متبوعًا في العادة بعبارة «ابن الأمراء الراشدين». وهي تقابل اللقب النسبي الذي اعتمده سلاطين بني عبد المؤمن الأخيرين «ابن الخلفاء الراشدين» ، وقد كانت تلك العبارة في أوّل الأمر إجبارية ثم أصبحت تقليديّة. أمّا اللقب الأخير الذي اختاره بنو عبد المؤمن للدلالة على نسبهم الخليفيّ ، فهو يذكّر بخلفاء الإسلام الأوّلين. ولكنّ الحفصيّين لم يستعملوه إلّا ابتداءً من السلطان عثمان ، في القرن الخامس عشر ، وذلك في الوثائق الديبلوماسية والنقوش[44] ، لا غير ، ولا نجد له أيّ أثر في نقودهم[45].

---

39) تردّ تلك العبارة أحيانًا في هذه الصيغة الموسّعة «المجاهد في سبيل ربّ العالمين» وكثيرًا ما ترد ، لا سيّما في النقود ، في صيغة «المجاهد في سبيل الله» التي تتخّذ عندئذ صيغة لقب إمامي.

40) إلى حدّ إضفاء صفة «مجاهدي» إلى سلطتهم أو حكومتهم ، أنظر : الفارسية ، ص 300 والأدلّة ، ص 3. وتلصق أحيانًا بأسماء الحفصيّين صفة «المقدس».

41) نجد عدّة أمثلة في كتاب Amari، *Diplomi*، وفي المعاهدات الرسمية المصرية ولدى الكتاب الحفصيّين.

42) تطلق عبارة «الحضرة» أحيانًا على العاصمة.

43) [انقرض النظام الملكي من تونس إثر إعلان الجمهورية يوم 25 جويلية 1957 وخلع آخر باي من أفراد العائلة الحسينيّة].

44) أقدم مثال معروف لدينا مؤرخ في محرم 849 هـ/ أفريل 1445 م ، أنظر Amari، المرجع المذكور ، ص 170.

45) وهذا يتماشى مع الملاحظة التي أبديناها في الإحالة ، عدد 3.

2 – البيعة وعلامات السيادة :

لم يكن كافيًا ، لا نسب السلطان ولا مسكه الحقيقي بزمام الأمور ، لكي يعترف الناس بشرعيّة سلطته ، لو لم يتمّ إقرار تلك السلطة من أوّل وهلة ببيعة صريحة . ولقد كان الخلفاء الحفصيّون – أو الأمراء المتهيّأون للخلافة – حريصين في أغلب الأحيان على تلقّي تلك البيعة من رعاياهم ذاتهم . ورغم أن منظّري الخلافة قد أيّدوا النظرية القائلة بأن الارتقاء إلى ذلك المنصب الأسمى ، يجب أن يكون من عمل مجموع الأمة الإسلامية ، فإن الطريقة المتّبعة منذ بداية التاريخ الإسلامي قد عهدت بمهمة تلك البيعة ، واختيار الشخص الذي سيتلقّاها ، إلى جماعة صغيره من أهل الحلّ والعقد المكلّفين فيمّا بعد بالحصول على مصادقة المجموعة على الأمر الواقع بصورة ضمنيّة أو صريحة . وقد ترتّب على ذلك في أغلب الأحيان ، لإتمام البيعة ، تنظيم موكبين اثنين ، الأوّل لتلقّي البيعة الخاصة من كبار رجال الدولة ورؤساء الشعائر الدينية والمقرّبين ، والثاني لتلقّي البيعة العامة ، وهو مفتوح في وجه عامة الرعيّة . تلك هي الطريقة التي اتّبعها سلاطين بني حفص بانتظام . فلم تكن بيعتهم معتبرة «تامّة» إلّا إذا كانت بيعة «الخاصة» متبوعة ببيعة «العامّة» . ويبدو أنّ هذا النظام الهجين ، الديمقراطي في الظاهر أكثر مما هو في الواقع ، قد كان كفيلاً بتوطيد سلطة رئيس الدولة الجديد بواسطة اختيار ، أو بالأحرى ، موافقة الشعب . ولكنّه بالعكس من ذكل ، لم يفض ، كما سنرى ذلك بعد حين ، إلّا إلى تأكيد عدم ثبوت الحقوق الفردية في الوراثة على العرش وتيسير منازعة شرعيّة الملك .

وفي الظروف العادية ، بالنسبة إلى الحفصيّين ، كانت البيعة العامّة تتبع مباشرة وبدون صعوبة البيعة الخاصّة الحاسمة في حدّ ذاتها في أغلب الأحيان . ويبدو أن فترة أربع وعشرين ساعة كانت تفصل عادة بين التظاهرتين الرسميّتين والمتكاملتين ، حيث كانت تدور التظاهرة الأولى في أسرع وقت حتّى أثناء الليل وبغتةً إن اقتضى الحال ، ما إن يصبح من اللازم اختيار ملك جديد . وأحيانًا تتلو التظاهرة الثانية في الحين التظاهرة الأولى ، حسبمَا يبدو ، بل ربّما تنتظمان في نفس الوقت . وفي بعض الحالات ، لا سيّما عندما تتمّ البيعة الأولى في معسكر أو في بلدة إقليمية ، تحصل البيعة الأخرى النهائية فيمَا بعد في العاصمة ، التي يسعى الملك المعيّن إلى الالتحاق بها وأحيانًا إلى افتكاكها . ويحدث أحيانًا ، في بعض الظروف الصعبة ، إثر دخول بعض التغييرات السياسية الهامة ، تجديد البيعة لفائدة نفس الشخص الذي كان قد تلقّاها من قبل . فهناك من الحفصيّين من تلقّوا البيعة مرّتين ، سواء لأنّهم

ارتقوا من رتبة أمير مستقلّ إلى رتبة خليفة أو لأنهم انتقلوا إلى عاصمة جديدة بفضل غزواتهم ، أو لأنهم تغلّبوا على المخاطر التي كانت تهدّد سلطتهم . والجدير بالملاحظة من ناحية أخرى ، أن الملك المعيّن ، بعد الحصول على موافقة العاصمة ، كان يسعى قدر المستطاع إلى الحصول على موافقة المدن الأخرى ورؤساء القبائل داخل البلاد . وهكذا يدعى سكان أهمّ المدن ، في مدينتهم ذاتها ، إلى حضور اجتماع عامّ ، يقدّمون خلاله شواهد الطاعة إلى ممثّل الحكومة المركزيّة . كما يتمّ تجديد تقديم شواهد الطاعة إذا دعت الحاجة إلى ذلك ، إثر ظهور بعض الاضطرابات أو حركات التمرّد مثلاً . ويرأس ، أو بالأحرى يشرف على موكب التنصيب ، لا سيّما بالنسبة إلى البيعة الخاصّة ، أحد كبار رجال الدولة من أقرباء السلطان أو شيخ الموحّدين أو أحد الوزراء من ذوي النفوذ القويّ . ويحضر الموكب ، بالإضافة إلى أسرة الملك ، كبار الموظفين ورجال الدين وقوّاد الجيش ، وهناك إشارة خاصّة في مثل هذا المقام إلى سلك الموحّدين الذي كان يحظى بنفوذ كبير في البلاط منذ عهد بعيد . ويشارك في موكب البيعة العامّة سكّان العاصمة المرتّبين بحسب حرفهم . ولكن فيمَا إذا كانت تتمثّل البيعة من حيث الأفعال أو الأقوال ؟ لا شيء يسمح لنا ، بالنسبة إلى الحفصيّين ، بالاعتقاد بأنهم قد استعملوا الترس الذي يُروى أن بني عبد الوادي قد وضعوا عليه ذات يوم أميرهم المطالب بالعرش للمناداة به ملكًا[46] ، وهي رواية غريبة جديرة بأن تُدرَس عن كثب . وبالعكس من ذلك ربّما استمرّت في إفريقيّة عادة تقبيل اليد القديمة التي كانت تُعتبَر الرمز الأساسي للبيعة التقليديّة ، وهي عادة معروفة لدى أهل المغرب الأوسط . ولكن في مثل هذه الحالة ، فإن أبرز الحاضرين في الموكب ، من كبار موظفي الدولة ورجال الدين ، هم وحدهم الذين كانوا يقبّلون يد الملك . وكما أشار إلى ذلك ابن خلدون[47] ، فقد تمّ تعويض «المصافحة» التي كان معمولاً بها في الأصل ، بالنسبة إلى الأغلبية – إن لم يكن بالنسبة إلى كافة الحاضرين في موكب البيعة – بالتحيّة «المشهورة لهذا العهد» ، من تقبيل يد الملك أو الانحناء أمامه وتقديم شواهد الطاعة بصوت مرتفع . إذ أن البيعة هي ، [على حدّ تعبير ابن خلدون] ، «العهد بالطاعة» وإلى حدٍّ ما أداء يمين الإخلاص[48] .

46) البربر ، 423/3 .

47) المقدمة ، 425/1 .

48) أثناء موكب البيعة العامّة الذي انتظم سنة 1213 بمناسبة ارتقاء الخليفة المؤمني المستنصر إلى العرش ، طلب الكاتب المشرف على الموكب إلى الحاضرين التزام الطاعة والإخلاص والنصح تجاه الخليفة الجديد الذي يتعهد بدوره بعدم إبقاء الجنود مدّة طويلة في أرض العدوّ وعدم تأخير دفع رواتبهم وعدم تواريه عن أنظارهم (المراكشي ، ص 239 – 283) . وبالنسبة إلى الحفصيّين ليس لدينا مثل هذه المعلومات .

وفي إحدى الرّوايات التي نُقِلَت إلينا بعناية الحاجب الداهية ابن تافراجين عن بيعة السلطان أبي حفص عمر الثاني [1346 – 1347] ، وقع الحديث عن «جلبة الطبول والبوقات والسلام»[49]. ولكن هناك إشارة أهمّ تتعلّق بقاضي الجماعة وقاضي الأنكحة في تونس اللذين أُجْبِرا على كتابة «وثيقة بعقد البيعة للأمير عمر لاختيار العامة والخاصة إياه»[50]. إلّا أن هذه الرواية تتعلّق – والحق يقال – بحالة خاصّة تتمثّل في إقصاء وليّ العهد المعيّن من قبل. وليس من المؤكّد أنّ وثيقة من هذا القبيل قد حرّرت في الظروف الطبيعيّة. بل بالعكس من ذلك فإن وثيقة البيعة والطاعة كثيرًا ما كانت تحرّر، حسبما يبدو، من طرف المدن الأخرى غير العاصمة أو من طرف السلط السياسية البعيدة عن مقرّ إقامة السلطان (كرؤساء القبائل والولاة). كما أن الانضمامات الجديدة الاختيارية أو الإجبارية إلى سلطة الأمير الحفصي النظرية أو الحقيقية كانت تتمّ بمقتضى وثيقة مكتوبة.

على أن هناك تظاهرة أخرى يجدّد سكان المدن بواسطتها كلّ أسبوع بصورة رسمية وعلى الصعيد الديني ولاءهم للسلطان، ألا وهي الخطبة الجمعيّة. ونحن نعلم ما تحظى به صلاة الجمعة دومًا وأبدًا من ميزة استثنائية في البلدان الإسلامية عبر العصور، وما تكتسيه من أهمية بالغة، العبارات التي تشير في الخطبة إلى الأمير المعترف به من قِبَل جميع المصلّين الحاضرين. ففي بداية عهد بني حفص الذين كانوا مجرّد ولاة إقليم لحساب الموحّدين، كان الخطيب يذكر في الخطبة اسم الإمام المهدي المنزّه المتبوع باسم الخليفة المؤمني الجالس على العرش[51]. وقد رأينا كيف عوّض أبو زكرياء الأول سلطة الموحّدين بسلطته الخاصّة، وعمد بعد ذلك في مرحلتين أوّلاً إلى حذف اسم الخليفة المؤمني والدعاء «للمهدي والخلفاء الراشدين» ثم إضافة اسمه إلى اسم المهدي[52]. وحتى أوائل القرن الموالي، بعدما نادى الحفصيّون بأنفسهم خلفاء، لم يريدوا حذف اسم المهدي من الخطبة، وهذا دليل قطعي آخر على أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم الورثاء الشرعيّين والمخلصين للموحّدين. ولم يقع التخلّي عن ذلك الاستعمال التقليدي إلّا في عهد ابن اللحياني الذي ينتمي إلى فرع جانبي من الأسرة الحفصيّة. ففي سنة 711 هـ /1311 م، كانت الخطبة الجمعيّة في العاصمة قد تغيّرت أثناء الفترة الفاصلة بين وفاة السلطان السابق

49) تاريخ الدولتين، 66/120 – 121.

50) [نفس المرجع].

51) الأبّي، الإكمال، 2/423.

52) وقد فعل مثل ذلك في أواخر القرن الرابع عشر أحد الأمراء الحفصيّين بقسنطينة حيث أهمل ذكر اسم أي ملك من الخطبة ثم أضاف إليها اسمه بعد ذلك بخمسة أشهر، الفارسية، ص 420.

أبي البقاء خالد وبين مبايعة السلطان الجديد [ابن اللحياني] في ضواحي مدينة تونس. إذ، نظرًا لغموض الوضع السياسي، فقد عدل الخطيب آنذاك عن ذكر اسم أيّ ملك في خطبته، مقتصرًا على بعض الأدعية العامّة، مثل هذا الدعاء «اللهمّ ارض عمّن يقوم بأمر عبادك ويصلح ما ظهر من الخلل في بلادك»(53). وعندما ارتقى إلى العرش السلطان ابن اللحياني الذي يبدو أنه قد اتخذ موقفًا جديدًا حول بعض المسائل، لم يتورّع، رغم معارضة بعض أقربائه، عن حذف اسم المهدي من الخطبة في جميع مساجد مملكته(54)، وذلك بصورة نهائيّة.

إلّا أن الخطبة الحفصيّة، بالرغم من هذا الحذف، ستحتفظ في محتواها بكثير من العناصر الموحّدية. وهذا ما لاحظه بصريح العبارة في القرن الخامس عشر، الفقيه البرزلي الذي نقل إلينا، في خضمّ المجادلات الدينيّة، هذه الفقرة من تلك الخطبة التقليدية: «إن الله أنعم على عباده بالرخاء والعافية وأقام لهم سلطانًا أصلح الله بنيّاته الوجود وألهمه الذبّ عن الرعيّة حتى بسط الله العافية والرخاء في الدنيا بنيّاته. فنشكر الله تعالى على ذلك وندعو له بصالح دينه ودنياه وتمكينه في الأرض»(55). وفي تلك الفترة جرت العادة في العهد الحفصي أن يتلو الخطيب سورة قٓ، وفقًا للسنّة النبويّة التي أحياها الخليفة الموحّدي المنصور(56).

وكما كان ذكر اسم السلطان في الخطبة الجمعية إقرارًا دوريًّا بسيادته في جميع المدن الخاضعة لسلطانه، فقد كان ضرب السكّة باسمه في أهمّ المدن التابعة لمملكته دليلاً صريحًا على قيام تلك السيادة السلطانية واتّساع رقعتها. ولقد كانت الصلاحيات المرتبطة «بالخطبة» و«السكّة» في نظر الجمهور وحسب رأي الكتاب، المظهرين اللازمين للسيادة والاستقلال التامّ. فإذا ذُكِر اسم سلطان حفصي «على كلّ منابر إفريقية» وإذا ورد في جميع النقود المضروبة في جميع مدن إفريقية، من بجاية إلى طرابلس، يستطيع ذلك الأمير أن يعتبر نفسه بحقّ صاحب الدولة الموروثة عن أجداده، والتي أسّسها أبو زكرياء.

وقد ظلّ الحفصيّون أوفياء للتقاليد الموحّدية بخصوص الموازين والنقود أكثر من الخطبة الجمعية، كالدنانير الذهبيّة الدائرية الشكل والدراهم الفضيّة المربّعة الشكل، التي لم تكن

---

53) الفارسية، ص 377 وتاريخ الدولتين، ص 91/50.

54) ابن الكثير، ترجمة Fagnan، ص 260 والدرر الكامنة، 113/2.

55) البرزلي، 185/1 ب.

56) البرزلي، المرجع المذكور. كما أشار المراكشي (ص 250 – 294) إلى تلاوة تلك السورة بين الخطبتين، في عهد الخليفة المستنصر حفيد المنصور.

تحمل أية إشارة للتاريخ ، إنّما تتضمّن في أغلب الأحيان اسم مكان الضرب ، العاصمة أو المدينة الإقليمية ، وكذلك اسم السلطان وألقابه . وباستثناء العبارات الإسلامية العادية ، كالبسملة والتصلية والشهادات ، قليلاً ما كانت النقود الحفصية تشتمل على آيات قرآنية . ولكن ممّا يسترعي الانتباه ، أن تلك النقود ، خلافًا للخطبة الجمعية ، قد احتفظت إلى آخر عهد ، باسم المهدي المتبوع بعبارات المدح مثل عبارة «المهدي إمام الأمّة» المضروبة على بعض نقود أبي زكرياء الأول ، وعبارة «المهدي خليفة الله» المضروبة على نقود أخرى تابعة لذلك السلطان ولجميع خلفائه . وتكون العبارة الأخيرة مصحوبة في العادة بعبارات التأكيد على الثقة بالله مثل «آمنت بالله» أو الحمدلة . ومن أشهر تلك العبارات الملائمة لذوق الموحّدين والمعروفة أيضًا لدى المذاهب السنيّة الأخرى ، العبارات التالية التي تؤكّد على شكر الله أو تقرّ بقدرته ، مثل : «الشكر لله» و«الحول والقوّة بالله» .

* * *

لقد أضفت الحضارات الإنسانية في جميع العصور تقريبًا ، على شخص الرئيس وفي المقام الأوّل على شخص الملك ، علامات خاصّة ، تظهر بالخصوص في الأثاث واللباس والسلاح . ولقد كانت أشهر الرموز الملكيّة في نظر الأوروبيّين تتمثّل في العرش والتاج والصولجان . والجدير بالملاحظة أنّ الإسلام ، بالرغم مما يتميّز به من صبغة تعادلية أساسيّة ، قد عرف تلك الرموز هو أيضًا ، وأضاف إليها رموزًا أخرى مختلفة ، بحسب العصور والأسر المالكة ، ولكنها مقتبسة كلّها تقريبًا ، بدون أيّ شك من الحضارات السابقة أو المعاصرة التي ما انفكّت تؤثّر فيه . على أنّ الحفصيّين قد كانوا أقلّ تميّزًا بالشعارات الملكية ، من بعض الأسر المالكة في البلدان الإسلامية الأخرى لا سيّما مصر . ولكنّهم أسهموا إلى حدٍّ ما في تلك التقاليد الرائجة التي كانت تميّز شخص الملك ببعض الأشياء الملموسة وتعبّر عمّا تكتسيه سلطته من صبغة جليلة ، ببعض الرموز المحسوسة .

فهل يمكن أن نعتبر من بين «الدلالات الملوكية» التاج الذي كان حمله مكروهًا في الإسلام؟ إذ يروى أنّ الأمير أبا فارس ابن السلطان أبي إسحاق ، عندما بويع سنة 682 هـ /1283م مكان والده وخرج من بجاية مصحوبًا بعمّه أبي حفص لملاقاة الدعيّ ابن أبي عمارة كان يحمل تاجًا على رأسه «لأنه جرت عادة ملوك هذه الدولة الحفصيّة

باستعماله»[57]. ولئن كانت تلك «العادة» جارية في ذلك التاريخ، فيمكن نسبتها إلى أحد السلاطين السابقين، وربّما المستنصر. ولا يمكن أبدًا نسبتها إلى الأمير أبي زكرياء، نظرًا لما عرف به من تواضع فيمَا يخصّ ألقابه وهندامه. ولكن ماذا كان شكل ذلك التاج الحفصي ومظهره؟ إننا نجهل ذلك تمامًا، كما نجهل ما هو أصله بالضبط[58]. وكلّ ما نعرفه حول النقطة الأخيرة، أنّ الفاطميّين قد استعملوا التاج منذ انتصابهم بإفريقيّة[59] وأن بني حمّاد كانوا يضعون على رؤوسهم عمائم بديعة في شكل تاج مزدوج، وقد بقي الناس يتذكّرون ذلك حتى أواخر القرن الثاني عشر، كما تدلّ على ذلك الفقرة المخصّصة للموضوع المذكور في كتاب الاستبصار[60].

وقد رُويَ لنا فيمَا بعد عن سلطان تونس أبي بكر الشهيد الذي لم يدم ملكه إلّا أيامًا معدودات، أنه لمّا تخلّى عنه جميع الناس «رمى تاجه من رأسه وفرّ هاربًا» (709 هـ/1309م). وكان السلطان الذي غلبه وأخذ مكانه، أبو البقاء خالد «يضع تاج الملك على رأسه» عندما كان أميرًا في بجاية، وعندما احتلّ قسنطينة سنة 1304 أو 1305، «دخلها والتاج على رأسه». ولكنّه كان آخر من حمل ذلك الشعار من سلاطين بني حفص. فبعدما راجت تلك العادة مدّة قصيرة من الزمن، ألغاها نهائيًّا الأمير الموالي له مباشرة في تونس، السلطان ابن اللحياني الذي ارتقى إلى العرش سنة 1311[61].

وبما أنّ أغلب سلاطين بني حفص كانوا يجهلون التاج، فإن أفراد تلك العائلة قد اتخذوا عنصرًا آخر من عناصر زينة الرأس كشارة خاصة بهم، وهو طرف العمامة (أو العَذَبة)[62] الذي كانوا يسدلونه خلف الأذن اليسرى. وهذا التزيّن ملائم تمامًا للتعاليم السنيّة، ولكنهم احتكروه – إن صحّ هذا التعبير – لفائدتهم الخاصة ولفائدة أقاربهم. على أنّ مشاركة أقارب السلطان في المظهر الخاصّ بالهندام، قد أشير إليها منذ النصف الأوّل من القرن الثالث عشر بخصوص الأمير أبي زكرياء واستمرّت خلال القرن السادس عشر،

57) تاريخ الدولتين، ص 67/37.

58) [لقد أورد المرحوم محمد بن الخوجة معلومات مفيدة حول التاج الحفصي، في الفصل الذي نشره بالمجلة الزيتونية (المجلّد 2، الجزء 3، ديسمبر 1937) بعنوان: التاج الملكي الحسيني].

59) ابن حمادو، ص 28/14 و 68/45 – 9. وقبل ذلك بمدّة طويلة كان الأمير الأغلبي أحمد بن محمد، حوالي سنة 860، إذا جلس مع الجواري للشرب يضع على رأسه تاجًا مكلّلاً بالدرّ والياقوت، معالم الإيمان، 96/2.

60) الاستبصار، ص 32/20.

61) الفارسية، ص 374 – 5 والأدلّة، ص 10 وتاريخ الدولتين، ص 67/37 و 86/48.

62) [العذبة ما يسدل بين الكتفين من العمامة]

حسبمَا نلاحظه في صُوَر مولاي الحسن. وهذه الظاهرة تمثّل نوعًا من الامتياز الخاصّ بالأسرة المالكة بأكملها ولا تُعتَبر علامة مميّزة يختصّ بها شخص السلطان دون سواه. أما بالنسبة إلى العمامة ذاتها التي كان طرفها الآخر (التحنيك) يحيط بالعنق، فالجدير بالملاحظة أن عمامة أبي زكرياء كانت «مفرطة في الكبر»، على حدّ تعبير ابن فضل الله، نقلاً عن ابن سعيد، ولو صحّت هذه الرواية، فإن الأمر يكون شاذًّا في إفريقية حتى بالنسبة إلى من خلفوا هذا الأمير الحفصي الأوّل(63).

ولنحاول الآن البحث في بعض قطع الثياب، إن كانت هناك علامة مقصودة تميّز بين لباس سلاطين بني حفص وبين لباس أفراد حاشيتهم. فبالنسبة إلى نفس الأمير أبي زكرياء، قال ابن سعيد إنه كان يتخذ لباسًا «من الصوف الرفيعة ذات الألوان البديعة، وكان غالب لبسه من قماش مختّم مصنوع من الصوف والحرير، يكون كمّاه طويلين من غير كثرة طول وضيّقين من غير أن يكونا مزندين. وكان لا يشدّ النطاق على الثياب إلّا في الحرب، ويلبس القباء(64) ويضع الطيلسان المصنوع من الصوف وهو غاية من اللطافة كأنه نسيج موصلي(65)، يرتدي به السلطان ولا يضعه على رأسه»(66). ولعلّ هذه المعلومات المتعلّقة بالتفنّن في اختيار الأقمشة، مبالغ فيها. وعلى كلّ حال فهي تبدو منافية لما نقله المؤرخون من أخبار تظهر أبا زكرياء في مظهر الرجل المثالي من حيث التواضع، وقد كان يرتدي في أغلب الأحيان بكلّ بساطة جبّة من الصّوف ورداءًا أو «إحرامًا»(67) مصنوعًا من نفس المادّة(68). ومهما يكن من أمر، فلا شيء يدلّ في رواية ابن سعيد على أن هناك اختلافًا كبيرًا بين ملابس الأمير وملابس رجال بلاطه. وبالعكس من ذلك فإن لدينا بالنسبة إلى العصور الموالية إيضاحين هامّين حول نوع أو لون الأقمشة التي اختصّت به ملابس الملك.

فقد كان سلطان تونس المعاصر لابن فضل الله، أبو يحيى أبو بكر، في النصف الأوّل من القرن الرابع عشر، يلبس عمامة «ليست بمفرطة في الكبر، مع تحنيك وعذبة صغيرة

63) مسالك الأبصار، ص 125/21 و127/23 – 8.
64) [القباء هو الثوب الذي يلبس فوق الثياب أو القميص ويشدّ وسطه بالنطاق].
65) [نسيج شفّاف من الموصل].
66) مسالك الأبصار، المرجع السابق.
67) [الإحرام أو الحرام هو رداء معروف إلى الآن في بعض جهات من المغرب العربي، مثل الجنوب التونسي أو البلاد الليبية، يلبس فوق الثياب].
68) الفارسية، ص 318 والأدلّة، ص 45.

وجِباب. وغالب لبسه ولبس أشياخه من قماش رفيع جدًّا يسمّى «السفساري» يعمل عندهم من حرير وقطن أو من حرير وصوف وقماش يعرف «بالتلمساني» مما يعمل بتلمسان وهو نوعان مختّم وغير مختّم منها صوف خالص ومنها صوف وحرير»[69]. ويتّضح من هذا النصّ أن الأقمشة التي كان يستعملها السلطان هي نفسها التي كان يستعملها كبار رجال دولته [أشياخه]. وهناك قماش واحد من بين تلك الأقمشة كان مخصّصًا – حسبمَا يبدو – في إفريقية لصنع الملابس الملكية دون سواها، وهو «الخزّ» الذي هو عبارة عن نسيج، أسديته من الحرير ولحمته من مادة أخرى كالصوف أو الكتان أو القطن، كما فسّر ذلك أحسن تفسير كاتب تونسي في أواخر العصر الوسيط[70]. وهذا الخزّ الذي يختصّ به السلطان الحفصي هو قماش مختّم أو غير مختّم، «ولونه بين الخضرة والسّواد» وله أسدية من الحرير ولحمة من «الوبر»[71] المستخرج من البحر بالقرب من السواحل التونسية الجنوبية الشرقية، والمرغوب فيه في الأسواق الخارجية، لما له من قيمة رفيعة.

إلّا أنّ مثل هذا الامتياز الثيابي، إن كان هناك حقيقة امتياز بأتمّ معنى الكلمة، لم يكن من الأمور التي تلفت النظر. ولكن الذي استرعى الانتباه أكثر من أيّ شيء آخر، في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، هو هندام السلطان عثمان الذي ظهر في استعراض رسمي مرتديًا فوق جبّته البيضاء برنسا أحمر. إلّا أن أدورن، ذلك الملاحظ الممتاز الذي شاهد الركب السلطاني، لم يشر أبدًا إلى أن ذلك البرنس الأحمر كان خاصًّا بالملك. بل إنه لاحظ «أن كبار رجال الدولة الموجودين إلى جانب السلطان كانوا يرتدون ملابس مثل ملابسه بالضبط»[72]. ولكن بالنسبة إلى القرن الموالي، أكّد لنا أحد المؤلفين الذي تُعتبَر معلوماته صحيحة، أنّ السلطان الحفصي مولاي الحسن كان يرى أن اللّون الأحمر الذي هو رمز للسلطة، مخصّص للسلطان دون سواه[73]. ويصعب علينا، بالنظر إلى الوثائق الموضوعة على ذمّتنا في الوقت الحاضر، التأكيد هل أنّ «اللون الأرجواني الممثّل للعلامة الملكية منذ القديم» والمحبّب لبني أميّة ولبني نصر فيمَا بعد، قد كان يمثّل في إفريقية خلال العهد

69) مسالك الأبصار، ص 125/21 – 6.

70) البرزلي، 128/1 أ.

71) المسالك، المرجع السابق.

72) برنشفيك، *Récits de voyage*، ص 214 – 215.

73) Chifflet، *Les Marques d'honneur de la maison de Tassis*، Anvers، 1645، ص 74.

الحفصي الشعار الرسمي للقيادة وبالأحرى للسيادة(74). وليس من الواضح أيضًا إن كان لسلاطين بني حفص في العادة كرسيّ فخم يجلسون عليه أثناء المواكب الرسمية لإبراز صبغتهم الملكيّة. فقد رُوِي لنا أن الأمير أبا زكرياء كان يجلس بكلّ تواضع على كرسيّ من خشب. أما ابنه المستنصر الذي كان ميّالاً إلى شيء من البذخ، فقد كان يتربّع على كرسي أفخم (وهو الأريكة) في «قبّة الجلوس» المشرفة على ساحة القصبة(75). وبعد ذلك بمائة وخمسين سنة لاحظ، بالعكس من ذلك، أحد الزائرين، أثناء جلسة علميّة – والحقّ يقال – لا أثناء جلسة عمومية، أن السلطان أبا فارس كان جالسًا على نفس «البساط» الذي كان يجلس عليه سائر الحاضرين. وأشارت بعض النصوص الأخرى أحيانًا إلى التخت أو السرير. فقد رُوي أنّ السلطان أبا يحيى أبا بكر «كلّما دخل عليه ابن اندراس قرّب له مخدّة [وسادة] من مخادّ سريره إكرامًا للعلم»(76). ولم يوضّح لنا أيّ مصدر هل كان الأمر يتعلّق بكرسيّ خاصّ – شخصي أو عائلي – مخصّص للسلطان دون سواه.

وليس لدينا معلومات مماثلة حول منشأة أخرى أضخم وأخصّ بالإسلام، وهي المقصورة. فلقد ظهر هذا الحرم المهيّئ داخل الجامع بالقرب من المحراب، في العهد الأموي، وكان مخصّصًا للخليفة في دمشق وللولاة في مراكز الأقاليم – وقد ألغيت تلك العادة التي كانت تمثّل إجراءًا ممتازًا من الإجراءات الأمنيّة وترمي في نفس الوقت إلى الرفع من هيبة الأمير، وذلك إثر الثورة الموحّدية الداعية إلى التقشّف والبساطة المفرطة. ولكن ذلك لم يدم سوى فترة قصيرة. حيث ظهرت تلك العادة من جديد منذ عهد الخليفة المؤمني الثالث يعقوب المنصور(77). ويؤكد ابن خلدون في مقدّمته أنها أصبحت محترَمة منذ ذلك التاريخ من طرف «ملوك المغرب والأندلس». ويبدو أنّ هذا التأكيد الذي لم يستثن أيّ أحد يشمل أيضًا سلطان تونس الحفصي. إلّا أنّنا نشكّ في ذلك عندما نطالع كتاب ابن

---

74) يبدو أن الحفصيّين لم يستعيدوا، كما كان الشأن من قبل، استعمال «الطراز» الذي هو نوع من الديباج المصنوع في المعامل الحكومية (أنظر المقدمة، 66/2 – 8). إلا أن تلك العبارة تشير إلى قماش من الحرير المطرّز كان يحيط بعمامة أبي زكرياء الاوّل، مسالك الأبصار، ص 128/23.

75) الأدلة، ص 44 والعبر، 282/6 والبربر، 339/2. كما جلس أمير حفصي آخر على أريكة في النصف الأول من القرن الرابع عشر، مخطوط الرباط 1424، ص 89 أ.

76) الفارسية، ص 382 – 427. والجدير بالتذكير أن أبا فارس كان يجلس على «حصير» لتلاوة الحديث الشريف، وذلك من باب التواضع. الأدلة، ص 144.

77) الذي هيّئ مقصورة آلية شهيرة في مراكش. وقد نسبت خطأ لا محالة إلى عبد المؤمن في كتاب «الحلل الموشّية»، ص 119.

فضل الله «مسالك الأبصار» الذي يتضمّن فقرة منقولة عن ابن سعيد حول أداء السلطان الحفصي لصلاة الجمعة ، تفيد أنّ هذا الأخير لم تكن له المقصورة خاصّة به[78]. ولكن كتب التاريخ الحفصيّة ، باستثناء كتاب العبر الذي لم يتحدّث عن هذا الموضوع ، تفسّر سبب هذا الاختلاف وتؤيّد في نفس الوقت ابن سعيد والمقدّمة. فقد جاء في تلك الكتب ما يلي : «وفي يوم الجمعة من شهر جمادى الأخرى نُصِبَت المقصورة في جامع الموحّدين من السنة المذكورة [648]»[78 م] ، أي في جامع القصبة. وهكذا فإن الخبر الصحيح الوارد في كتاب ابن سعيد الذي انتهى من تأليفه سنة 641 هـ ، في عهد الأمير أبي زكرياء ، لم يعد صحيحًا منذ مدّة طويلة سواء في عصر ابن فضل الله أو في عصر ابن خلدون. ففي جمادى الثانية سنة 648 هـ /1250م ، تكون قد مرّت أقلّ من سنة على ارتقاء ابن الأمير أبي زكرياء إلى العرش. ولا شكّ أن اختيار «المقصورة» قد كان تعبيرًا سياسيًّا عن عزم الأمير الشابّ على أن يتجاوز في أقرب وقت الطريق الذي اتّبعه والده في سبيل المطالبة بالسيادة.

والجدير بالملاحظة أنّ هذه المقصورة التابعة لجامع القصبة ، والتي بقيت قائمة الذات في أواخر القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر ، قد سنحت الفرصة للفقيه ابن عرفة وتلاميذه ، لاستئناف النقاش القانوني والديني الذي لم يبتّ فيه نهائيًّا الفقهاء السابقون. فحيث أن قسمًا من المصلّين يمكن أن يقف لأداء الصلاة على يمين أو يسار المقصورة ، يتعلّق الأمر بتحديد موقع «الصفّ الأوّل». فهل أن ذلك الصفّ الممتاز الذي تنسب إليه السنّة «فضلاً» خاصًّا يتكوّن من المصلّين الواقفين مباشرة وراء الإمام ، في صفّ مقطوع في وسطه بواسطة المقصورة؟ أم هل ينبغي اعتبار الصفّ الأوّل ، الصفّ الأقرب من المقصورة من خلف ، والممتدّ على كامل عرض بيت الصلاة ، بدون أن يفصله عنصر خارجيّ؟ وخلافًا لرأي مخاطبيه فقد أيّد ابن عرفة الحلّ الثاني الأشدّ صرامة[79]. وبعد ذلك بقليل لم يقرّ البرزلي

78) المقدّمة ، 73/2 ومسالك الأبصار ، ص 117/12.

78 مكرر) الفارسية ، ص 322 والأدلّة ، ص 59 وتاريخ الدولتين ، ص 45/25.

79) الأبّي ، الإكمال ، 185/2. ويجدر بنا في هذا الصّدد التذكير بالحادث الذي جدّ بجامع القرويّين في فاس سنة 1312 ، بسبب نصب مقصورة بإذن من ابن السلطان المريني أبي سعيد. فقد تأثر المصلّون وتحصلوا على إزالة ذلك الأثاث الذي يقطع صفوف المصلّين ويحوّل وجهتهم بالنسبة إلى الإمام (أنظر الجزنائي ، زهرة الآس ، ترجمة Bel ، الجزائر 1923 ، ص 66 – 145/7). كما قدّمت نفس تلك المآخذ ضدّ المقصورة التي اعتبرت بدعة ، من طرف الكاتب المتشدّد ابن الحاجّ ، المدخل ، 205/2. ولكن في نفس التاريخ كان جامع القصبة بفاس يشتمل على مقصورة (أنظر الجزنائي ، المرجع السابق) ، كما شيّد المرينيّون مقصورة من نفس النوع بجامعهم في المنصورة بالقرب من تلمسان (أنظر جورج مارسي ، *Manuel d'art musulman*، ص 486).

بشرعيّة المقصورة بالنسبة إلى صلاة الجمعة ، إلّا إذا سُمح للمصلّين بدخولها خارج الأوقات التي يكون الأمير موجودًا بها ، مثلما هو معمول به في الجامع الأعظم بالقيروان. وممّا تجدر الإشارة إليه أخيرًا أن الجامع الأعظم بتونس كان يشتمل في القرن الخامس عشر ، على مقصورة مخصّصة لصلاة السلطان[80].

وبما أننا تحدّثنا عن ذلك العنصر الذي يفصل ماديًّا بين السلطان والجمهور المجتمعين في مكان واحد ، فلا سبيل إلى إهمال المسألة المتّصلة بذلك الموضوع والمتعلّقة باستعمال «الحجاب» ، ذلك الستار المعدّ ، حسب العادة الشرقيّة لعزل الملك عن الجمهور أثناء المواكب المقامة في القصر. ولا تسمح لنا المعلومات المتوفرة لدينا إلّا بالاعتقاد بأن الخليفة الحفصي الأوّل المستنصر لم يتورّع من استعمال تلك الطريقة المناسبة للرفع من هيبته[81]. ولكن لا يبدو أنه استعملها دوامًا واستمرارًا وان خلفاءه قد التجأوا إليها على وجه العموم[82].

ولقد أشرنا منذ حين عند ذكر لباس الحفصيّين ، إلى عدّة شارات سلطانية كانت تلفت أنظار الحاضرين وتقرع أسماعهم عند مرور الركب الرسميّ. فهناك أوّلاً الرمح المستطيل والرقيق الذي كان يرفع في مقدّمة الركب السلطاني. وقد أدرك أدورن تمام الإدراك أنه كان يمثّل «رمز العظمة السلطانيّة». ومن المعلوم أنّ ذلك الرمح كان موجودًا لدى الفاطميّين وله نفس المدلول ، إذ كان يذكّر لا محالة بالحربة التي كانت ترفع أمام الرسول [صلّى الله عليه وسلّم]. وقد احتفظ بايات تونس مدّة طويلة برمز مماثل كانوا يسلّمونه إلى ضابط خاصّ. وبالعكس من ذلك ، فهناك رمز آخر أجدر بالملاحظة كان يستعمله الفاطميون ، وما زال مستعملاً إلى يومنا هذا في عدد من الدول الإفريقية أو الآسيوية ، يتمثل في المظلّة الملكية التي لم يُشَر إليها أبدًا عند الحفصيّين ، إذ يبدو أنهم لم يعرفوها كما لم يعرفها جميع معاصريهم في

80) البرزلي ، 3/1 أو عبد الباسط ، تحقيق برنشفيك ، ص 91. لا ينبغي الخلط بين الأثاث المعني بالأمر هنا وبين المقصورة التي هي حجرة صغيرة تابعة لملحقات الجامع. وهذا المعنى الأخير هو الذي يطلق بالخصوص على مقصورة الجامع الأعظم بتونس. وهو نفس المعنى الذي ينبغي اعتماده بالنسبة إلى الجامع الأعظم في كلّ من بجاية وقسنطينة ، الفارسية ، ص 355 ، 393.

81) عنوان الدراية ، ص 58. وهناك إشارة مماثلة ولكن مشكوك فيها ، تتعلّق بأبي زكرياء ، أنظر: مناقب سيدي أبي الحسن الشاذلي ، ص 10.

82) إذا فهمنا عبارة «حاجب» بمعناها الحقيقي ، يمكن أن نعتبر أن الحاجب ابن تافراجين قد أعاد في القرن الرابع عشر استعمال ذلك الحجاب الفاصل. وبعد وفاته عدل أبو إسحاق الثاني عن استعماله. أنظر: العبر ، 353/6 والبربر ، 21/3 وتاريخ الدولتين ، ص 162/88 — 3.

المغرب الإسلامي ، بينما احتفظ المماليك في مصر ولم تتسرّب إلى المغرب الأقصى إلّا في القرن السادس عشر.

أمّا العادة المتمثّلة في تقديم الجياد السهلة القياد والمجلّلة على أروع وجه أمام الركب الرسمي ، وهي عادة معروفة في العصر الحديث سواء في تركيا أو في تونس والمغرب ، فقد كانت رائجة في إفريقيّة منذ القرن الثالث عشر[83]. ولقد شاهد أدورن فيمَا بعد في مقدّمة ركب السلطان عثمان «أربعة وعشرين جوادًا من الجياد الرائعة ، كلّها مغطّاة بمختلف الأغطية الثمينة المزركشة حسب الطريقة المغربية ، ومجهّزة بالسروج والأعنّة والرُّكُب المصنوعة من الذهب ، ولم يكن يركب عليها أيّ أحد بل كانت تقاد باليد». إلّا أنّ مؤلّفنا الذي كان مهتمًّا بتلك الجياد أقلّ من اهتمامه بالرمح ، لم يلاحظ قطّ ، وهذا أمر جدير بالتأكيد ، أن تلك الدوابّ المستعملة للأبّهة كانت تمثّل رمزًا من رموز السيادة ، على غرار السلاح[84].

وأخيرًا فقد كان السّلطان الحفصي مرفوقًا في جولاته الرسمية بتلك الرموز السلطانية المرئيّة والمسموعة إلى أبعد حدّ والمنتشرة في العالم الإسلامي على أوسع نطاق ، أعني البنود والطبول. وقد لاحظ أدورن أن تلك الطبول كانت كبيرة الحجم وأن أصواتها – كما أشار إلى ذلك ابن فضل الله منذ القرن السابق – كانت مصحوبة بأصوات «البوقات والنفير». أما البنود ، فلم يصلنا منها أيّ نموذج أو أية صورة ، في حين لدينا بعض الأعلام المرينيّة. ولكننا نعلم دائمًا بواسطة نفس المؤلف الشرقي ، أن من بين الأعلام الحفصيّة المرفوعة في الاستعراضات ، كان يبرز على حدة في مكان أقرب من السلطان ، علم أبيض اللون «مرفوع بيد فارس» وهو «العلم المنصور». ولهذا السبب اعتبر بعض الملاحظين بحقّ أن ذلك العلم الأبيض مقتبس من العلم الموحّدي الذي له نفس اللون ، والمقتبس بدوره من العلم الذي كان قد أقرّه الفاطميّون. ولكنّ ذلك العلم الملكي الذي تمّ التأكيد عليه ، لم يكن العلم الوحيد المرفوع على شرف السلطان الحفصي. بل كان السلطان يسير – حسبَما لاحظ ذلك ابن فضل الله – «ووراءه أعلام القبائل ، ولكلّ قبيلة في علمها ما تمتاز به من الكتابة مثل «لا إله إلّا الله» أو «الملك لله» أو ما يناسبها». وأشار نفس المؤلف إلى الأعلام السبعة التي كانت ترفع على شرف السلطان «الأوسط أبيض وإلى جانبه أحمر وأصفر وأخضر»[85].

83) المقرّي ، 1/675 – 6 (بداية عهد المستنصر) أنظر أيضًا بالنسبة لمنتصف القرن الرابع عشر: العبر ، 7/275 ؛ البربر ، 4/285.

84) برنشفيك ، *Récits de voyage* ، ص 213 – 4.

85) مسالك الأبصار ، ص 10 – 11/115 – 6.

ويتّضح من هذه المعطيات المتنافرة شيئًا ما ، والتي يمكن مع ذلك التوفيق بينها ، أنّ رمز السيادة الحفصيّة كان يتمثّل في سبعة أعلام ، وهي العلم الأبيض الأوسط الخاصّ بالدولة الحفصيّة والممثّل للعائلة المالكة وبدون شك لقبيلة هنتاتة التي تنحدر منها تلك العائلة. أما الأعلام الستة الأخرى ، وهي الأعلام ذات اللون الأحمر والأصفر والأخضر التي تحيط بجانبيْ العلم الأبيض ، فهي تمثّل القبائل الموحّدية الأخرى التي تكوّنت منها النواة الأولى للدولة. ولئن أمكن تفسير اللّون الأبيض الذي اختارته الدولة الحفصيّة شعارًا لها ، تفسيرًا مرضيًّا ، فإنه من باب المجازفة السعي إلى تأويل اختيار الألوان الثلاثة الأخرى المذكورة. والمهمّ بدون شك أن نلاحظ رقم «سبعة» الذي احتفظ به الحفصيّون بكلّ عناية ، لما ينطوي عليه من «بركة» ، وأن نلاحظ بصفة أخصّ ما تتّسم به النظرية الحفصيّة من صبغة موحّدية ، حيث اتّخذت رمزًا لسيادتها مجموعة شعارات القبائل الموحّدية القديمة(86).

هذا وإن معلومات ابن فضل الله صالحة للنصف الأوّل من القرن الرابع عشر. فهل طرأت على رمزيّة البنود الحفصيّة فيمَا بعد تغييرات محسوسة جدًّا؟ يحقّ لنا أن نعتقد ذلك ، إذا ما فكّرنا في هذه الفقرة التي لم يسبق نشرها من كتابات أدورن ، حيث صرّح هذا الأخير بمناسبة الحديث عن وجود الهلال في الشعارات الإسلامية «أن شعار سلطان تركيا يشتمل على هلال أحمر على أرضيّة بيضاء في حين يشتمل شعار ملك تونس على هلال أزرق على أرضية صفراء ويشتمل شعار ملك بجاية على هلالين»(87). فيبدو حينئذ أن شعار سلطان تونس في النصف الثاني من القرن الخامس عشر كان أصفر اللون ذا هلال أزرق. ولكن هل كان ذلك الشعار مرسومًا على العلم الملكي؟ يحقّ لنا أن نعتقد ذلك ، لا سيّما إذا علمنا أن بعض الخرائط الجغرافية الأروبية التابعة لأواخر القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر تشير إلى مدينة تونس وإلى عدد كبير آخر من المدن الإسلامية – لا كلّها – بواسطة راية مرسوم عليها هلال(88). وفي القرن السادس عشر كان الهلال المجرّد أو المثلّث مرسومًا على شعار آخر

86) مقدمة ابن خلدون ، 52/2 ومسالك الأبصار ، ص 51 – 53. وفي منتصف القرن العاشر ميلادي ، رفع بعض الثائرين ضدّ الدولة الفاطمية في إفريقيّة سبعة بنود ، ثلاثة صُفر والرابع أحمر والخامس أخضر والسادس أبيض والسابع أبيض أيضًا (معالم الإيمان ، 38/3 – 9). ومن بين الأعلام التي اختارتها البلاد التونسية في العصر الجديد أشارت بعض المصادر إلى واحد منها يعود تاريخه إلى سنة 1813 وقد كان يشتمل على أشرطة أفقية ذات لون أخضر وأحمر وأبيض وأحمر وأخضر. أنظر: Hugon ، «Les emblêmes des Beys de Tunis»، باريس 1913 ، ص 55 ، عدد 1.

87) أدورن (Adorne) مخطوطة المكتبة البلدية بمدينة ليل ، عدد 330 ، ص 63.

88) مثل خريطة الإخوة Pizzigani، سنة 1367 والخريطة القطلونية الموضوعة في سنة 1375.

سلاطين بني حفص ، تحت تاج وفوق ثلاثة أسلحة بيضاء ، سيف قصير بين خنجرين أو رمح بين سيفين[89]. فهذا الرمز القديم للهلال الموجود بكثرة في إفريقيا البونيقية أو الرومانية ، والذي تبنّاه الفاطميّون وأشارت المصادر إلى وجوده في الأعْلام المرينيّة والنصريّة[90] ثم انتشر عن طريق العثمانيّين فيمَا بعد ، لا بدّ أن يكون قد قام بدور في إفريقية خلال العصر الوسيط وبداية العصور الحديثة.

فهل ينبغي أن نعتبر ذلك نتيجةً لتأثير تركي أم مجرّد عادة قديمة جدًّا في البلاد؟ السؤال مطروح ويبدو أنه لا يمكن إيجاد حلّ له في الوقت الحاضر[91].

وبالنسبة إلى ما أشرنا إليه أعلاه حول العلم السلطاني الأبيض اللّون في القرن الرابع عشر ، لعلّه من الخطإ أن نستنتج من ذلك أن الأبيض قد كان اللون الرسميّ للدولة الحفصيّة بالنسبة إلى جميع المظاهر الأخرى. إذ لا شيء يدلّ على أن الحفصيّين قد تعلّقوا على وجه العموم بلون معيّن ، مثل بعض الدول الإسلاميّة الأخرى ، ومهما يكن من أمر ، فإن ذلك لم يتجلّ من خلال ملابسهم. وأمّا فيمَا يتعلّق باستعمال الدوائر الرسميّة الحفصية للورق الأصفر المخصّص للكتابات المحرّرة باسم السلطان[92] ، فلا شكّ أن ذلك راجع إلى امتياز ملائم ، شبيه بالامتياز الذي يحظى به في الوقت الحاضر بفرنسا اللّون الأبيض المخصّص للوثائق الإدارية[93]. ذلك أن العلامة الحقيقية للسيادة التي كانت تتميّز بها الكتابات السلطانية ، لم تكن تتمثّل في نوع الورق المُستعمَل ، بل في رسم عبارة محدّدة تعرف باسم «العلامة» ، وسوف نتحدّث عنها فيمَا بعد. وبطبيعة الحال فإن استعمال تلك «العلامة» يحدّ كثيرًا من استعمال الطابع أو الخاتم ، الذي كان يعتبر شعارًا هامًّا من شعارات بعض الدول الإسلامية ، ولكن المصادر لم تشر إليه عادة عند الحديث عن الحفصيّين وعن وثائقهم الرسميّة.

* * *

---

89) Monchicourt ، المجلة التونسية ، 1936 ، ص 206.

90) أنظر حول هذا الأعلام بالخصوص ، Amador de los Rios ، *Trofeos militares de la reconquista* ، مدريد 1893.

91) أنظر Sakisian ، في Syria ، 1941 ، ص 66 – 80.

92) مسالك الأبصار ، ص 121/18 و Gimenez Soler ، *Documentos* ، ص 254 و Amari ، *Diplomi* ، ص 419 وماس لاتري ، معاهدات ، ص 143 وأدورن ، تحقيق برنشفيك ، ص 218.

93) وأميل اليوم إلى الاعتقاد بأن استعمال الورق الأصفر كان ناتجًا عن تأثير صيني. ومن المعلوم أن ذلك التأثير قد شمل من قبل البلدان الشرقية المطلة على البحر الأبيض المتوسط.

هذا وإنّ المميّزات المادّية للسيادة تجد متمّمًا ضروريًا لها في علامات الاحترام الخارجية التي كان الناس يخصّون بها ، عن طريق الإشارات والأقوال ، من تقلّد منهم السلطة العليا.

ولا حاجة لنا إلى التأكيد على المكانة المرموقة التي كان يحتلّها السلطان الخليفة الحفصيّ في المواكب أو الاجتماعات. بل سنكتفي بالإشارة إلى بعض الحركات التي نُقِلت إلينا على ما كان يحظى به شخصه من احترام. فلقد جرت العادة ، حسبمَا ورد في نصّين حفصيّين ، بالنسبة إلى من يلتقي بالسلطان صدفة ، «أن ينزل عن مركوبه» إن اقتضى الحال ، وينزع الشال الذي يغطّي عمامته. وإن كان السلطان ميّالاً إلى التسامح ، فإنه يضع حدًّا في الحين لتلك التصرّفات المتواضعة[94]. ولدينا ثلاث شهادات مضبوطة حول استقبالات السلطان في النصف الأوّل من القرن الرابع عشر ، تفيد أن الحاضرين «يقبّلون الأرض» أمامه. فهذا ما فعله الرحّالة الأندلسي خالد البلوي ، بعدما أنشد قصيدة أمام السلطان أبي بكر. وهذا ما فعله أيضًا بين يدي نفس السلطان ، ابنه ذاته أبو عبد الله والي قسنطينة ، عندما قدم إلى تونس لزيارته ، وذلك للتعبير له عن ولائه[95]... ومن ناحية أخرى فهل يمكن أن نعتبر عادة السجود بين يدي الملك ، التي هي عادة قديمة فارسية ثم عبّاسيّة ، من الأمور الاستثنائية بالنسبة إلى الحفصيّين ، والخاصّة ببعض الفئات الاجتماعية أو بعض الظروف المحدودة[96]؟ يمكن تقديم هذا الافتراض ولو أنه مشكوك فيه للغاية. ولكنّنا لا نتردّد في اعتبار عادة تقبيل اليد الشائعة في جميع أنحاء العالم الإسلامي والمعمول بها لدى بايات تونس في العصر الحديث[97] ، من العادات الجارية في البلاط الحفصي[98].

---

94) الفارسية ، ص 384 ومعالم الإيمان ، 216/4.

95) البلوي ، ص 204 أ والفارسية ، ص 386 — 7. عندما أراد أبو عبد الله زيارة والده بتونس «طلب الإذن في الدخول. فأذن له وحده بعد التردّد في رجوعه ، فدخل وقبّل الأرض وبكى» ثم أمر السلطان «بدخول من معه من وجوه من صحبه» ، فدخلوا الواحد تلو الآخر «والأمير أبو عبد الله لم يجلس». وعندما أراد الحاجب ابن تافراجين أن يأخذ الكلمة في مجلس السلطان ، وقف في مكانه ، معالم الإيمان ، 221/4. وفي إحدى الجلسات الرسمية المنتظمة بمحضر السلطان ، كان بعض الحاضرين واقفين والآخرون جالسين. مخطوطة الرباط ، 1424 ، ص 89 ب.

96) إن الشريعة الإسلامية تستنكر السجود لغير الله. أنظر حول هذا الموضوع ، ابن ناجي ، شرح الرسالة ، 393/2.

97) [لقد ألغى المنعّم المبرور محمد المنصف باي عادة تقبيل اليد حالما ارتقى إلى العرش في 19 جوان 1942. أنظر حول هذه العادة ، محمّد بن الخوجة ، عادة تقبيل اليد ، المجلّة الزيتونية ، المجلّد 4 ، الجزء 4 ، جانفي 1941].

98) أنظر حول عادة تقبيل اليد ، البلوي ، ص 204 أ ، ب.

وعند مخاطبة السلطان الحفصي أو مراسلته ، يُفضّل التوجّه إليه بصيغة المذكر الغائب [هو] أو جمع المخاطب [أنتم]. ويبدو بالنسبة إلى لغة العصر الوسيط أن الصيغة الثانية هي التي كانت رائجة في الدوائر الرسمية في المغرب الإسلامي[99]. وقد كان ينادى على السلطان بواسطة لقبه الخليفي «أمير المؤمنين» أو بعبارة «مولانا» أو «سيدنا». ولقد ذكر ابن سعيد في القرن الثالث عشر «أن شعار سلطان إفريقية يوم الجمعة أن لا يجتمع بأحد بل يخرج عندما ينادي المنادي ويشقّ رحبة قصره ، ما بين خواصّ من المماليك الأتراك. فعندما يعاينوه ينادون سلام عليكم»[100]. وفي مناسبة مماثلة ، بينما كان السلطان عثمان يتأهب للدخول إلى الجامع الأعظم بتونس ، إذ سمع الرحّالة المصري عبد الباسط مختلف الجماعات التي كان السلطان يمرّ أمامها تحيّيه على التوالي بهذا الهتاف المتكرّر «سلام عليك ونصرك الله»[101]. والجدير بالملاحظة أن هذه العبارة تشبه إلى حدّ كبير صيغة التحيّة التي يحيّي بها الجمهور التونسي الباي في العصر الحديث وهي «الله ينصر سيدنا».

وممّا تجدر الإشارة إليه أخيرًا أنّ كلّ ما له علاقة بالسلطان وقصره وإدارته ، كان ينعت في اللغة الرسمية ، بأوصاف المدح وأحيانًا بعبارات التمنّي التي تذكّرنا بالعبارات التي أشرنا إليها آنفًا بخصوص شخص السلطان ذاته ، مثل «العالي» و«الكريم» و«السعيد» و«المبارك». وقد كانت تستعمل كثيرًا للإشارة إلى الأشياء السلطانية وعلى وجه الخصوص البلاط وقاعة المجلس اللذين كان يطلق عليهما اسم «الباب» أو «البساط»[102]. وهكذا فقد كان الاحترام الواجب للسلطان يشعّ على كلّ ما حوله من أشياء ومؤسسات ، في اللغة الرسمية ، وكذلك بدون شكّ وإلى حدٍّ ما في الضمير الشعبي. وقد كانت تجسّم تلك المواقف الملتزمة بالاحترام ، بعض الحركات ، مثل تلك التي رواها لنا الرحّالة أدورن ، بخصوص قائد (والي) سوسة ، فعندما تلقّى ذلك الموظف السامي من يدي أحد النصارى ، رسالة ضمان صادرة عن السلطان ، وضع تلك الرسالة على رأسه ثم قبّلها قبل فتحها[103].

---

99) أنظر: Tisserant et Wiet في *Hespéris*، 1926 ، ص 29.

100) المسالك ، ص 117/12.

101) برنشفيك ، *Récits de voyage*، ص 91.

102) إنّنا نجد عدّة أمثلة في كتاب Amari، *Diplomi*، وفي كتاب «الفارسية». كما نجد بكثرة عبارة «المنصور» عند الحديث عن الأشياء المتعلّقة بالجيش.

103) برنشفيك ، المصدر السابق ، ص 222. كما نجد مثالاً شبيهًا بذلك بالنسبة للمرينيّين ، أنظر مسالك الأبصار (الترجمة) ، ص 220.

3 – الوظائف والسلطة والوراثة على العرش :

إنّ صفة الخلافة التي ادّعاها أغلب سلاطين بني حفص ، قد جعلت منهم ، بمقتضى مفهوم السيادة ذاته في الإسلام ، الممثّلين لأعلى سلطة بالنسبة إلى السكان الخاضعين لحكمهم. وقد كانت سلطتهم واسعة إلى أبعد حدّ ، تشمل على حدّ السواء الأمور الدينية والشؤون المدنية والعسكرية ، ويمارسونها بدون أيّ تدخّل شرعي ولا أية رقابة من طرف مجموع رعيّتهم. ولكن ، لئن كانوا يتمتّعون في مجال السلطة التنفيذية بحريّة تصرّف كبيرة ، فإن ذلك النوع من الحكم الفردي ، كان محدودًا في الميدان التشريعي والقضائي. إذ لم يكن هناك أيّ تمييز من حيث المبدأ بين تشريع الدولة وبين القانون الإسلامي السنّي الذي أقيم على أسس دينيّة من قِبَل أجيال من الفقهاء ، وأصبح يتّسم بصبغة إلزامية ، بالرغم من بعض الاختلافات وإمكانات التطوّر. ولقد كان القضاء في أغلب الأحيان من اختصاص رجال الدين الذين كانوا يطبّقون ، شكلاً ومضمونًا ، الشريعة الإسلامية المتأثّرة إلى حدٍّ ما ببعض العادات المحليّة غير المقنّنة.

إلّا أنّ السلطة القضائية قد كانت تابعة بعناوين مختلفة ، للملك ، إذ كان كلّ قاضٍ شرعي معيّنًا من طرفه أو باسمه ، ولا يمارس القضاء إلّا بمقتضى تفويض قابل للإلغاء في كلّ آن وحين ، كما يمكن الاحتفاظ بأية قضية من القضايا أو عرضها على السلطان الذي يتمتّع من جهة أخرى بسلطة مطلقة ، في ميدان القضاء الجزائي ، المدني. أما بالنسبة إلى وظيفة القضاء المتعلّقة برفع المظالم ، فقد كان يتجلّى بصورة أوضح دور الملك باعتباره قاضي القضاة ، وقد كان هذا الأخير حريصًا عادة على الاضطلاع بذلك الدور بنفسه.

وبالعكس من ذلك ، يمكن أن نتساءل هل كان رئيس الدولة يتمتّع بنبذة من السلطة التشريعية. إذ يبدو أن المسلمين لم يكونوا موافقين على ذلك في العصر الوسيط. وممّا لا شكّ فيه أن التراتيب والأوامر الصادرة عن السلطة الملكيّة كانت تُعتبَر آنذاك من قبيل الأعمال التنفيذيّة. ويبدو أن أهميّتها كانت محدودة في المكان والزمان ومحصورة في المسائل ذات الصبغة الماليّة والإدارية. إذ لم يكن هناك أيّ أثر لتلك «القوانين» التي سيزداد عددها أكثر فأكثر في العالم الإسلامي الحديث ، محاولةً تعويض أحكام «الشريعة» ، مع تجنّب مناقضتها بصورة صريحة. ولئن يحدث أحيانًا إقدام السلطان الحفصي بحكم الضرورة ، على إتمام الأحكام الشرعيّة حول بعض النقاط أو خرقها ، فيما يتعلّق بالخصوص بالميدان الجبائي ، فإنه كان يحترمها كلّ الاحترام على وجه العموم ، مع الاعتراف بما تكتسيه من

قيمة سامية وأزليّة. ولم يكن يرضى أبدًا بتقنين تلك الأحكام حسب طريقته الخاصّة، ومن باب أولى وأحرى تعويضها أو إصلاحها نهائيًّا، بنصوص صادرة عنه.

هذا وإن الوثائق المكتوبة التي يعبّر فيها السلطان عن إرادته – باستثناء الاتفاقات المبرمة مع الدول الأجنبية – بصيغة رسميّة وإلزامية كانت تنقسم إلى ثلاثة أصناف، وهي «**الأمر**» أو «الإذن» الذي كان يطلق لا محالة على جميع المراسيم أو التراتيب الإدارية، وقد احتفظت البلاد التونسية بتلك التسمية في العهد الحسيني، إذ كان يطلق على المراسيم التي يصدرها الباي اسم «أمر عليّ». ويُطلق على القرار الصادر بخصوص القضايا الخاصّة، بطلب من المعنيّين بالأمر أو بناءً على اقتراح الإدارة المختصة، اسم «**التوقيع**»[104]. وتُنعَت باسم «**الظهير**» الذي انتشر في المغرب الأقصى بمفهوم أوسع، «الشهادة» أو «البراءة» المتعلّقة مثلاً بتسمية موظف أو منح امتياز عقاري أو تقديم توصية وأمان بالنسبة إلى التنقلات. ويصعب علينا التأكيد هل كان ديوان الإنشاء يميّز دومًا بين تلك الأصناف الثلاثة. إلّا أن المصطلحات الواردة في النصوص المتوفّرة لدينا، تسمح، حسبمًا يبدو، بذلك التصنيف.

ولم تكن تسميات الموظفين بمقتضى «ظهير» تتضمّن، كما هو الشأن في مصر، تنظيم موكب رسمي لارتداء البدلة الفخرية. ولكن يبدو أنه قد بقي شيء من تلك العادة القديمة التي كانت ترمز إلى تفويض جزء من السيادة إلى الغير. فلدينا مثالان يظهران لنا رجلين من رجال الدين[104] مدعيّين إلى تقلّد مناصب عموميّة وقد أنعم السلطان على كلّ واحد منهما بكسوة بتلك المناسبة. إلّا أن تلك الهديّة المتعلّقة بمباشرة الوظيف أو التنصيب والتي لا ندري هل كانت تكتسي صبغة دائمة أم لا، تدخل في نطاق الهبات العينيّة الممنوحة من طرف السلطان لكلّ من يستحقّ رعايته من الخواصّ، كرجال الأدب مثلاً. ولقد أكّد ابن فضل الله، اعتمادًا على شهادة أحد المخبرين، أن «الكسوة» التي يمنحها السلطان الحفصي لأيّ صاحب حظوة لم تكن ثوبًا جاهزًا بل قطعًا من القماش يمكن صنعها حسب رغبة المستفيد[105]. إلّا أن هذا القول الذي قد يكون صحيحًا في بعض الحالات، يصعب التوفيق بينه وبين بعض الوقائع المضبوطة التي رواها لنا بعض الإخباريّين[106].

ومن خلال تلك الهبات الملكيّة، نلمس أحد مظاهر الوظيفة السلطانية التي تبدو ضمن نظام الحكم المطلق، مرتبطة بها بالضرورة. ذلك أن الرئيس الأعلى يفدي سلطته المطلقة

---

104) مناقب للاّ المنوبية، ص 37 ومناقب سيدي ابن عروس، ص 470.

105) مسالك الأبصار، ص 124/20.

106) أنظر بالخصوص: الإحاطة، 82/1، فيما يتعلّق بالمستنصر والشاعر حازم القرطاجني.

بإغداق نعمه الماديّة على أعضاء حاشيته والمتملّقين إليه وعلى أخلص خدمته ومختلف أصناف الفقراء ورجال الأداب أو الدين والمؤسسات الخيرية ، ومما يزيد في قيمتها أن أهمّيّتها وتوزيعها لا يتوقّفان إلّا على حسن مشيئته . ولئن كان يسود تلك الهبات الموزّعة بسخاء كثير من التعسّف ، فإن مصلحة الدولة والعادة توجّهانها في اتجاه معيّن ، وأن مبدأها ذاته ، على وجه الخصوص ، راسخ في ذهن الجمهور إلى حدّ أنه يكون من المستحيل تجاهله بلا عقاب . وهكذا يؤول الأمر إلى مفهوم نوع من الملك الذي جادت به العناية الإلاهيّة . وممّا لا شكّ فيه أن المهمّتين الأساسيّتين اللتين يضطلع بهما الملك ، تتمثلان في تحقيق الأمن والنظام عن طريق جيشه وعدالته . ولكنه يتحمّل في نظرِ كثير من رعاياه مسؤولية أخرى لا تقلّ أهميّة عن المهمّتين السابقتين ، ألا وهي مساعدة بعض الجماعات أو الأفراد على الحياة ، بفضل هباته السخيّة .

وسواء كان على رأس تونس أو على رأس قسنطينة أو بجاية ، لا غير ، فإن الأمير الحفصي كان يقيم مع عائلته ومع قسم من جنوده وموظفيه في قصبة عاصمته ، وهي عبارة عن مدينة محصّنة ، ملحقة بالمدينة الكبرى . ولكنه كان يملك ، على بعد مسافة قليلة ، منتزهًا أو عدّة منتزهات محاطة بالبساتين ، يتحوّل إليها حسب مشيئته . ولقد كنّا أشرنا إلى قصري الرفيع والبديع اللذين أقامهما بنو حماد على ضفاف نهر بجاية ، وإلى المؤسسات العديدة التي أنشئت في العصر الحفصي في ضواحي تونس القريبة ، ومن بينها قصر باردو الذي لم يكن في القرن الخامس عشر سوى مسكن ثانوي ووقتي من مساكن السلطان . وفي أوائل القرن السادس عشر أو السنوات الأخيرة من القرن الخامس عشر ظهرت مع بناء قصر العبدلية ، عادة قضاء الصيف في ضاحية المرسى ، بالنسبة إلى الملك الجالس على العرش[107] ، وستتواصل هذه العادة في عصر البايات .

وإذا كان السلطان مدركًا لمسؤولياته ، فإنه يقضي كامل وقته في القيام بمهامّه الرسمية . إذ هو يخصّص جزءًا هامًّا من حياته اليومية للمجالس العامة أو الخاصة التي تُتّخَذ فيها القرارات السياسية والعدلية ويستقبل الملك خلالها المدعوّين والمدّاحين وغيرهم من الزائرين وتُطرَح أثناءها المسائل الأدبية والقانونية التي ما زالت تُعتبَر آنذاك من مهامّ رئيس الدولة العادية . ولقد كانت الاستقبالات تتّخذ شكلاً رسميًّا وتجري بمحضر كبار رجال الدولة والمتردّدين على البلاط . ومهما كان الحاضرون في تلك الجلسات السلطانية ، سواء أكانوا

107) ليون ، 150/3 .

موظفين سامين أم رؤساء قبائل أم رجال دين وأدباء أم مختلف أفراد الحاشية ، فإنهم يسهرون بكلّ دقّة على احترام ميزاتهم الفردية أو الجماعية ، في مجال المراسم وحقّ التصدّر. ولقد ظهرت في هذا الميدان ، لا سيّما في عهد المستنصر ، تقاليد دقيقة ، هي بمثابة المراسم السلطانية الحقيقية ، وقد حاول الدفاع عنها في القرن الموالي باسم «العرف» كلٌّ من ابن تافراجين الأب وابن تافراجين الابن وتمكّنا بالفعل من توطيدها وتوسيع نطاقها ، حرصًا في الواقع على الرفع من شأنهما ومن هيبة الدولة(108).

ولقد كان الأمير أبو زكرياء ، علاوة على صلاة الجمعة التي كان حريصًا على أدائها بانتظام ، والجلسة القضائية الخاصّة التي كان يعقدها كلّ يوم سبت ، اقتداءً بوالده ، كان يقضي وقته في بقيّة أيام الأسبوع على النحو التالي. فقد كان «يخرج كلّ يوم باكرًا إلى موضع يعرف بالمدرسة ويبعث خادمًا صغيرًا يستدعي وزير الجند من موضعه المعيّن فيدخل عليه رافعًا صوته بسلام عليكم من بعد أن يومىء برأسه ولا يقوم له السلطان ويجلس بين يديه ويسأله السلطان عما يتعلّق بأمور الجند والحروب ثم يأمره باستدعاء من يريد من أشياخ الجند والعرب أو ممّن تعلّق بوزير الجند. ثم يأمر باستدعاء وزير المال وهو المعروف بصاحب الأشغال فيأتي معه ويسلّمان جميعًا من بُعد على السلطان. وإن كان قد تقدّم سلام وزير الجند ولكنه عادة الدخول عليه. فيتقدّم وزير المال إلى بين يدي السلطان ويتأخر وزير الجند إلى مكان لا يسمع فيه حديثهما ثم يخرج وزير المال ويستدعي من يتعلّق به. ثم يحضر صاحب الطعام بطعام الجند ويعرضه على وزيرهم لئلا يكون فيه تقصير. ثم يقوم السلطان من المدرسة إلى موضع مخصوص ويستدعي وزير الفضل يعني كاتب السرّ ويسأله عن الكتب الواردة من البلاد وعما تحتاج إليه خزانة الكتب وعمّا تجدّد في الحضرة وفي البلاد مما يتعلّق بأرباب العلم وسائر فنون الفضل والقضاة ويأمره باستدعاء من يخصّه من الكتّاب ويملي عليهم وزير الفضل ما أمره بكتابته ويعلم عليه وزير الفضل بخطه»(109). وإثر انتهاء هذه الجلسة يرجع الأمير إلى بيته ويبقى هناك إلى العصر ، ثم يقضي الساعات الأخيرة من النهار في حجرة أخرى غير الحجرة التي عقد بها الجلسة الصباحية ، ويخصّصها لقضاء شؤون القصر الداخلية. وأخيرًا عند الغسق ينصرف إلى التنزّه.

108) العبر ، 3/20 — 1 ، 24 وبصورة أعمّ الفارسية ، ص 401 وتاريخ الدولتين ، ص 170/92.

109) مسالك الأبصار ، ص 24 — 128/6 — 130 وابن شاكر ، 321/2. وقد جاء في «الأدلّة» ، ص 44 ، أنّ من يستدعيه أبوزكرياء من باب الصرف ، بعد انفصال بمجلسه «إنما يستدعيه للعقوبة».

ورغم أن المصادر قد أوضحت لنا المكان المخصّص لمختلف رجال البلاط في الجلسة القضائية العامّة المنعقدة كلّ يوم سبت في عهد أبي زكرياء – إذ يجلس أقرباء الأمير على يمينه وشيوخ الموحّدين على يساره وكبار الموظفين أمامه[110] – فممّا لا شكّ فيه أن المراسم لم تكن مضبوطة بدقّة آنذاك ولم تبلغ أوجها إلّا في عهد الخلافة. إذ يبدو أنها قد أصبحت خلال النصف الأوّل من القرن الرابع عشر منظمّة تنظيمًا مفصّلاً. ففي عهد أبي عصيدة، سنة 701 هـ/1302 «جرت عادة قضاة تونس وفقهائها بوصولهم يوم السبت بمجلس الخليفة للسلام عليه. ويجلس كلّ صنف منهم مع صنفه في بيوت أعدّت لهم إلى أن يخرج الخليفة»[111]. وهناك قاعة أخرى مخصّصة «لأهل الشورى». ولقد أكّد ابن فضل الله بعد ذلك بقليل على نظام المراسم المتكلّف الذي كان معمولاً به في عصره في بلاط تونس. وأشار إلى ذلك التنظيم الاحتفالي وبيّن مواقع الشيوخ الموحّدين في الجلسات الرسمية، كلّ حسب رتبته. «فإذا أمر السلطان بأمر بلّغه وزير الجند لآخر واقف وراءه وبلّغه الآخر لآخر إلى أن يسمع الأمر السلطاني من خارج الباب وينقله أناس عن أناس»[112]. وفي نفس الفترة تقريبًا، أي في سنة 734 هـ/1334م، يدلّنا استقبال السلطان أبي بكر بتونس لابنه أبي عبد الله والي قسنطينة ومن كان «معه من وجوه من صحبه»، على نظام التقدّم المعمول به آنذاك، فقد دخل المزوار القائد أوّلاً، ثم دخل الفقهاء الثلاثة (القاضي والشيخ ابن القنفذ والفقيه الطبيب) ثم الكاتب ثم «بقية القوّاد والخواصّ ووجوه الفرسان»، وكان الأمير أبو عبد الله «يعرّف بمن لم يعرفه الخليفة»[113].

فهل أدخل القرن الخامس عشر تغييرًا محسوسًا على مشاغل السلطان اليومية والمراسم الرسمية في البلاط؟ ليس لدينا أيّ خبر يتعلّق بعهد أبي فارس المتألّق. أما بالنسبة إلى عثمان، فإننا نعرف، اعتمادًا على شهادة مؤرخة في سنة 1470، كيف كان يوزّع نظام أشغاله وأوقات فراغه على كامل أيام الأسبوع، فقد كان يخصّص يومي الثلاثاء والأحد صباحًا لرفع المظالم أثناء جلسة عمومية، ويتجول بعد الظّهر في ضواحي المدينة على حصانه. وكان يخصّص يومي الإثنين والخميس للصيد ويومي الأربعاء والسبت لزيارة الأماكن القريبة من العاصمة. أمّا يوم الجمعة فقد كان مخصّصًا – بالإضافة إلى الصلاة – لعقد جلسة قضائية

110) نفس المرجع، ص 118/14.
111) تاريخ الدولتين، ص 78/44.
112) مسالك الأبصار، ص 113/9 – 4.
113) الفارسية، ص 386 – 7.

مفتوحة في وجه جميع المدّعين[114]. وأشار مؤلّف آخر إلى «المجالس» التي كان يعقدها نفس السلطان «نهارًا وليلاً». ولكنّ المجالس الليلية التي كان يشرف عليها، كانت مخصّصة بدون شكّ للمناقشات الأدبية أكثر ممّا كانت مخصّصة لبحث الشؤون الإدارية العامة. وقد نقلت لنا الأخبار مظهرًا من مظاهر السلطان عثمان، بمناسبة الحديث عن قضيّة متعلّقة بالتشريفات، حيث ظهر لنا في مظهر الحريص على مراعاة رجال الدين، وهذا شيء نعرفه من قبل، ولكنّه يدلّ مرّة أخرى على ما كان يوليه الجميع من أهميّة لقضيّة المنازل والمراتب، فقد جلس ذات يوم «بعض الولاة» إلى جانب السلطان في المكان المخصّص للفقهاء والعلماء. وعندما غادر القاعة قال السلطان: ألا يوجد عالم للجلوس في هذا المكان؟ ولعلّه أراد بذلك توبيخ المعني بالأمر على تصرّفه والإشارة إلى أنه قد تجاوز مرتبته[115].

ولقد كان إشراف السلطان الحفصي على جلسات رجال الفكر والأدب يمثّل إحدى الالتزامات المرتبطة بمهامّه، كما يمثّل في نفس الوقت أجلّ وأشرف تسلية يمكن أن يتمتّع بها في قصره. ويمكن أن يضيف إلى ذلك في حياته الخاصّة، علاوة على متعة الحريم، ملذّات الأكل والموسيقى. إلّا أنّ الحفصيّين الذين بالغوا في الاستمتاع بتلك الملذّات المبتذلة على حساب مهامّهم السلطانية، كان عددهم قليلاً. ومن بين السلاطين المتّهمين بإهمال شؤون الدولة والمجالس أكثر من اللزوم والانغماس في الملاهي، تشير المصادر على وجه الخصوص بشيء من الاحتشام إلى السلطانين أبي إسحاق الأوّل وأبي إسحاق الثاني وكذلك إلى السلطان أبي بكر. ولعلّ هناك ما يبرّر مثل تلك التصرّفات. فقد يكون السلطان أبو إسحاق الأول قد اكتسب بعض العادات الفاسدة أثناء هجرته إلى الأندلس. أما الآخران فقد دفعهما الحاجب الطموح ابن تافراجين إلى التخلّي له عن السلطة الحقيقية. على أن عهود أولئك السلاطين قد كانت مطابقة لفترة الوهن الحفصي. ولكن لم ينسق أيّ أحد من كبار سلاطين بني حفص إلى الإسراف في الملّذات المادية على نحوٍ يستوجب الندم. ولعلّه من العسير أن نجد في التاريخ مثل تلك السلسلة من الملوك المستبدّين المبتعدين مثلهم عن الفضائح والفجور والمدركين مثلهم لكرامتهم وواجباتهم.

* * *

---

114) أدورن، تحقيق برنشفيك، ص 206 – 7.

115) الزركشي، بلوغ الأماني، ص 100 ب.

وتسمح بعض الأحداث من حين لآخر بوضع حدّ لحياة الرتابة ، مثل الاحتفال بالأعياد الدينيّة التي سنتحدّث عنها بعد حين ، والوقائع السياسية والعائلية الكبرى وتنقّلات السلطان صحبة بعض أفراد حاشيته. فباستثناء الإقامة في المنتزهات الواقعة في ضواحي العاصمة أو في جزيرة شكلي الواقعة وسط بحيرة تونس ، حيث تنصب الخيام خلال فصل الشتاء[116] كانت تلك التنقّلات تكتسي صبغة صيديّة[117] أو عسكريّة. ففي القرن الثالث عشر كان المستنصر يصطاد بمساعدة الكلاب المطاردة في روضة فسيحة ومسيّجة ، كان قد هيّأها بالقرب من بنزرت. وفي القرن الخامس عشر كان عثمان ، علاوة على اليومين المخصّصين للصيد كلّ أسبوع على الدوام ، يمارس تلك الرياضة على وجه الخصوص من سبتمبر إلى مارس ، على بعد مسافة قليلة من عاصمته في اتجاه الداخل[118]. أمّا الحملات العسكريّة المخصّصة للسّهر على استتباب الأمن في الأقاليم أو استخلاص الجباية أو مقاتلة العدوّ الأجنبي ، فقد كان يقودها في أغلب الأحيان السلطان نفسه. ولقد كانت تلك الجولات الطويلة الأمد مصحوبة في الذهاب والإياب باستعراض رسمي للرّكب السلطاني ، وكذلك الشأن بالنسبة إلى العيدين الدينيّين [عيد الفطر وعيد الأضحى]. وأثناء تلك الاستعراضات كان السلطان يظهر على صهوة جواده ، وسط شتّى شعارات السيادة ، محفوفًا بأفراد عائلته وحرسه ، ومسبوقًا بشيوخ الموحّدين وجنود المدينة وأحيانًا بقاضي الجماعة ، ومتبوعًا بسائر الجنود. وتشير المصادر بالنسبة إلى القرن الرابع عشر إلى أنّ السلطان كان «يركب ويمشي إلى جانبه رجلان مقلّدان بسيفين ، يمسك أحدهما بركابه الأيمن والآخر بركابه الأيسر» ، ولا يسير أمامه سوى بعض الفرسان ، مثل حامل لواء السلطان ، «ويقال له صاحب العلامات» ، والقوّاد الموحّدين المشرفين على البنود والطبول. أما كبار رجال دولته «فإنهم يمشون بقدر ساعة ثم يركبون»[119]. وفي عهد عثمان خلال القرن الخامس عشر كان قرع الطبول ينضاف إلى هتافات الجماهير وطلق النار بلا بارود[120] ، فيتحوّل الاستعراض إلى مظاهرة صاخبة ، لإبراز علامات القوّة والتعبير عن وحدة الشعور بين سكّان المدينة من جهة وبين السلطان وجيشه من جهة أخرى.

116) مسالك الأبصار ، ص 110/7.
117) [متعلّقة بالصيد].
118) البربر ، 338/2 ، أدورن ، تحقيق برنشفيك ، ص 212.
119) مسالك الأبصار ، ص 10 – 114/1 – 6.
120) برنشفيك ، المرجع السابق ، ص 214 – 5.

وبالرغم من أبّهة المواكب السلطانية والبذخ النسبي الذي أدخله المستنصر على حياة البلاط ، فإن الحفصيّين لم يتظاهروا أبدًا في أي ظرف من الظروف بتلك الثروة ولا بذلك الترف الذي كان يتباهى به كثير من ملوك الاستبداد المسلمين عبر القرون. على أنّ ذلك الاعتدال في النفقات الكمالية المطابق تمامًا للتعاليم السنيّة والتقاليد الموحّدية التي ينتسب إليها بنو حفص ، لا يمكن إلّا أن ينال رضا كافة الرعيّة. ومن ناحية أخرى ، فقد كان الشعب يقدّر حقّ قدرها ، المواقف الوَرِعة التي كان يتّخذها سلاطين بني حفص خارج المناسبات الدينية الخالصة ، وبالخصوص أثناء التنقلات العسكرية. في القرن الرابع عشر كانت ترافق السلطان في الذهاب والإياب «جماعة [من القرّاء] يقرأون حزبًا من القرآن» ، على غرار ما كان معمولاً به لدى بني عبد المؤمن في مراكش. «ثم يقف السلطان ويدعو ويؤمّن وزير الجند على دعائه ويؤمّن الناس على تأمينه»[121]. وفي القرن الموالي كلّف عثمان أحد أفراد حاشيته بتذكيره ، عندما يركب فرسه ، بالموت والحياة الآخرة[122]. وفي سنة 877 هـ /1472 م ، قرّر توزيع ألف دينار ذهبًا على طلبة العلم ، كلّما توجّه إلى القتال على رأس جيشه ، وذلك بالإضافة إلى الهبات السخيّة التي كان يمنحها لرجال الدين. وبعد ذلك بثلاث سنوات ، عندما كان يتأهّب في ضواحي العاصمة للقيام بحملة عسكريّة على رأس محلّته ، نراه يقيم مأدبة للشعب ويتحقّق بنفسه هل تمّ تقديم الطعام إلى العلماء قبل غيرهم من المدعوّين ثم يؤمّن على دعاء الحاضرين[123]. ولعلّه كان يسعى بذلك السلوك إلى الحصول على مرضاة الله وعطف الجماهير في آن واحد.

وأخيرًا فقد كان الشعراء يقومون بدورهم أثناء تلك المواكب السلطانية[124]. فهم دائمًا على استعداد ، سواء عند رحيل السلطان أو بمناسبة الاحتفال بالأعياد ، لإلقاء أشعار المديح والدعاء له بالنجاح. وعند رجوع السلطان ، بعد إتمام رحلته على أحسن ما يرام ، يكون الشعراء من بين المتقدّمين إليه لتهنئته والترحيب به. إلّا أن تلك المدائح المشكوك في صدقها ، لم يكن يغترّ بها ، بدون شكّ أيّ أحد. ولكنّها كانت جزءًا من التظاهرات

121) مسالك الأبصار ، ص 116/11 والمراكشي ، ص 293/249 – 4.

122) الجنابي ، تحقيق Fagnan ، *Textes inédits* ، ص 323.

123) الزركشي ، بلوغ الأماني ، ص 100 ب ، 101 أ و 103 ب.

124) مسالك الأبصار ، ص 130/25.

التقليديّة المتيمّن بها ، كما كانت تعتبر من الأمور الضروريّة للرفع من شأن أية دولة من الدول ذات النظام الملكي[125].

ويتّضح من الملاحظات السابقة أن السلطان الحفصي لم يكن معزولاً عن الناس ، على غرار بعض الملوك الشرقيّين المنزوين في قصورهم ، حيث يكلّل الخيال الشعبي المغذّى بحكمة ، أشخاصهم المقدّسة بهالة من السرّ الخفيّ والمجد. فقد كان سلاطين بني حفص حريصين على الاقتراب من شعبهم والظهور إليه في شتّى المناسبات ، متيحين له الفرصة للاتصال بهم من خلال نظام المراسم الذي لم يكن متشدّدًا غاية التشدّد ، بالرغم مما كان يكتسيه من صرامة. وعندما توارى أبو بكر ، بصورة استثنائية عن أنظار رعيّته ، فإن ذلك الحدث – حسب بعض الروايات – قد تداولته ألسن التونسيين الذين استاءوا من تلك المخالفة لسلوك أسلافه[126]. وفي عهد نفس ذلك السلطان أثار الحاجب ابن تافراجين ضغينة أعيان بجاية وقاضيها ، لأنه أقام حواجز عديدة في وجه من كان يرغب في المثول بين يدي الأمير[127].

هذا وقد أكسب اللقب الخليفي السلطان هيبة دينيّة متزايدة أكثر فأكثر ، بفضل ما كان يتحلّى به كافة سلاطين بني حفص تقريبًا ، من وَرَعٍ فائق. وقليلةٌ هي النصوص التي تسمح لنا بأن نلمّح من خلالها إن كانت تلك الهيبة مقرونة بفكرة «البركة» وبالمفهوم السحري لسعد الطالع. وليس من المؤكّد أن تكون إفريقيّة قد احتفظت خلال العصر الوسيط ، بخصوص شخص رئيس الدولة ، بمثل تلك المفاهيم التي ما زالت رائجة في المغرب الأقصى إلى يومنا هذا. ولكن مهما كانت أسباب وطبيعة الاحترام الذي كان يحظى به السلطان ، فإن صبغته الوقتية بادية للعيان. ذلك أن النظرية السنية للخلافة تختلف هي ذاتها كلّ الاختلاف عن نظرية القانون الإلاهي المعمول بها في أماكن أخرى. فالخليفة منتخَب مبدئيًا من طرف المجموعة الإسلامية ومعرّض مبدئيًا دوامًا واستمرارًا للنكران والخلع من قِبَل تلك المجموعة ، إذا هو اقترف أخطاءً فادحة. إذ لا تضفي أية مسحة مباركة ولا أيّ تقديس ، على وظيفته السامية ، صبغة الدوام مدى الحياة. كما أن البيعة التي يستمدّ منها سلطته لا تنشئ روابط شخصيّة تكاد لا تنفصم عراها ، مثل الروابط القائمة بين التابع

125) أنظر حول الوظيفة الإجتماعية والسياسية للمديح ، Dumézil ، *Servius et la Fortune* ، باريس 1943.
126) مسالك الأبصار ، ص 14 – 118/5.
127) البربر ، 21/3.

والمتبوع في النظام الإقطاعي ، إنما هي علامة التنصيب باسم المجموعة والعهد بالطاعة الخاضعة لتلك الإرادة الجماعية للمؤمنين.

وفي مقابل السلطة المطلقة التي يتمتّع بها الملك المُعيَّن بهذه الصورة ، يبقى ذلك الملك متّصفًا بالشرعيّة ما دام يسير في «الطريق المستقيم» وما دام الناس معترفين به . ولقد كان الفقهاء – والحقّ يقال – من أوّل الذين أكّدوا على وجوب طاعة «ولاة الأمر» ، لا سيّما منهم الأيمّة الخلفاء ، ما داموا يحترمون قواعد الدين الأساسية ، وقد دافعوا قدر المستطاع عن شرعيّة الملوك الذين أيّدوا طبقتهم ذاتها وساندوا المذهب السنّي. من ذلك مثلاً أنّ المفتي التونسي الذائع الصيت ابن عرفة ، لما استُفْتِيَ حول الوضعيّة الشرعية لأحد المنافسين للخليفة ، أجاب بأنه يتعيّن معاملة أيّ متمرّد معاملة «المحارب» وقتله[128]. ولكن هذا الرأي المُنازع فيه والذي اعترض عليه نفس التلميذ الذي نقله ، ألا يُخشى عليه أن ينقلب ضدّ النظرية التي كان يروم الدفاع عنها؟ وفي حرصه على الدفاع عن النظام القائم ، ألم يُبرّر ذلك الرأي قانونيًّا الإعدامات التي ذهب ضحيّتها في أغلب الأحيان ، لا فقط المطالبون بالعرش التعساء الحظّ ، بل أيضًا السلاطين المخلوعون المعتَبرون كمنافسين للسلاطين الذين تمكنوا من إقصائهم ؟

وبالرغم من الثورات والخيانات والانقلابات ، لم يخل النظام من أيّ احترام للصيغ الشرعية ولا من أي مظهر من مظاهر الولاء. فقد فضّل المنتصر الحصول قدر الإمكان على تنازل السلطان المخلوع عن العرش بصورة قانونية ، عوض خلعه دون الالتجاء إلى أية طريقة من الطرق الأخرى[129]. ومن ناحية أخرى ، فإن طول مدّة عدد كبير من السلاطين ، أحيانًا في خضمّ بعض الصعوبات الجمّة ، يقيم الدليل على تعلّق مجموعات هامّة من الرعايا الأوفياء بأميرهم ، لا سيّما في المدن. أما حركات التمرّد ذاتها التي كانت تضع وجهًا لوجه المطالب بالعرش والمتربّع عليه فإنها لا تستطيع أن تقدّم بنصيب وافر من النجاح – إلّا في حالة الخداع حول هويّة المنافس – سوى شخص من ذوي النسب الملكي. من ذلك أنّ بني غانية المنحدرين من ذريّة المرابطين ، قد جرّبوا حظّهم مدّة طويلة من الزمن في إفريقيّة ضدّ سلاطين بني حفص الأوائل . كما قام بنفس المحاولة فيما بعد بقايا بني عبد المؤمن ، بدون جدوى. ولكنّ أغلب المنافسين الجديّين الآخرين الذين اضطرّ الحفصيون إلى مقاومتهم ،

---

128) الأبي ، الإكمال ، 204/5 .

129) أنظر مثلاً : البرزلي ، 379/2 ، 392 ، 439 .

كانوا ينتمون إلى عائلتهم ذاتها. فكم مرّة استقبلت القبائل المتمرّدة أحد أقرباء السلطان أو حرّضته على تقديم ترشّحه! وهي تعترف بذلك لا فقط بفائدة النظام السلطاني الدولي، بل بضرورة البقاء وفيّة لبني حفص، إذا أرادت استمالة أكبر عدد من الأنصار من بين السكان المستقرّين في المدن والأرياف ومن بين البدو الرحّل. وهكذا فقد كان التعلّق بالعائلة المالكة يكتسي صبغة عامّة، وقد سبق أن لاحظنا ذلك أثناء التدخّل المريني. ومجمل القول إن الولاء للعائلة المالكة كان أقوى من الوفاء لهذا الشخص أو ذاك من أفراد تلك العائلة.

وبطبيعة الحال، فإننا نلاحظ نفس الموقف، بخصوص المسألة الشائكة المتعلّقة بالوراثة على العرش إثر وفاة السلطان بصورة طبيعيّة. ونحن نعرف الثغرة التي تمثّلها هذه القضية في صلب القانون العام الإسلامي، وما يتعرّض له استقرار الدولة وبنيتها ذاتها من مخاطر ناجمة عن الحلّ الوسط الذي لا بدّ منه عمليًّا، بين الفكرة العائلية ومبدإ الانتخاب ذاته. وفي أغلب الأحيان يعيّن السلطان الجالس على العرش وليّ عهده، اجتنابًا للاضطرابات وتفاديًا لأية مفاجأة. واقتداءً بالأمير أبي زكرياء الأوّل، كان السلطان يتولّى ذلك التعيين بمقتضى وثيقة رسمية يتعهّد بها كبار رجال الدولة ويضيف اسم المستفيد إلى اسمه في الخطبة[130]. وكان يفضّل عادةً ابنه الأكبر. ولكن اختياره يمكن أن يقع أيضًا، ولو أدّى ذلك إلى نزاعات أكثر فأكثر بعد وفاته، على ابنٍ آخر من أبنائه أو على أحد أحفاده أو على أحد أفراد عائلته على حساب ذريّته، إذ أجبرته الظروف على ذلك[131]. وإثر وفاة السلطان لا تستطيع أيّة احتياطات مسبّقة ولا حتى الإسراع بتنظيم البيعة الخاصة لفائدة السلطان الجديد، أن تمنع ظهور المنافسات ولا نجاحها في بعض الأحيان. وإذا كان وليّ العهد خارج العاصمة، يمكن أن يسبقه إليها أحد أقاربه[132]. ويكاد يمثّل كلّ تغيير على رأس الدولة، إشارة الانطلاق لتمرّد بعض القبائل المشاغبة أو الرؤساء المحليّين، وللمطالبة بالعرش من قِبَل

---

130) بمناسبة إحدى تلك التعيينات، «ضُرِبت الطبول»، على حدّ تعبير «الفارسية»، ص 366.

131) أنظر في الباب الثاني مثال أبي حفص الأوّل.

132) أنظر في الباب الثالث: تسوية قضية الخلافة بالنسبة إلى أبي بكر. ونشير أيضًا إلى الحيلة التي التجأ إليها المنتصر حفيد ووليّ عهد أبي فارس. فلما توفي هذا الأخير فجأة أثناء حملة عسكرية، أرجع المنتصر الجيش إلى العاصمة على جناح السرعة وأمر بكتم خبر وفاة جدّه «وأشاع في الناس أن السلطان أصبح مريضًا»، وذلك بدون شكّ لإقصاء عمومته أبناء السلطان الراحل من العرش، تاريخ الدولتين، ص 211/114.

بعض المترشحين القدماء أو الجدد. ولكن لم يكن يجول بخاطر أيّ أحد أن يتقلّد الحكم رسميًّا في إفريقية أمير من غير الحفصيّين، إلى أن حدثت تلك الاضطرابات المعروفة خلال القرن السادس عشر وحصلت بعض الظروف التي لم تكن متوقعة. وعندئذ تخلّت الجماهير الشعبية عن أولئك الحفصيّين أو «الحفاصة» الذين كانوا قد توفّقوا خلال بضعة قرون إلى إنشاء شبه أسرة مالكة وطنيّة في إفريقيّة.

الفصل الثاني :
حاشية السلطان

1 – العائلة والخدم وشيوخ الموحّدين :

سوف لا نفيض القول حول الحاشية العائليّة وخدمة السلطان ، لأن أهمّ خصائص تلك الظاهرة تتّسم بها أغلب القصور الملكيّة الإسلامية الأخرى ، التي يحتلّ بها الحريم المتكوّن من الزوجات الشرعيات والجواري مكانة مرموقة ، مع ما يصحب ذلك من عدد غفير من الخادمات والخصيان[1] وما يتّصل به من مناورات وحياة مكبوتة . ولقد كانت أمّهات الخلفاء الحفصيّين ، من المستنصر إلى عثمان ، جواري من أصل إسلامي أو نصراني . ويبدو أن العائلة الحفصيّة لم تحاول ، على الأقلّ حتى أواخر القرن الخامس عشر ، عقد تحالفات زواجيّة لأغراض سياسيّة ، لا مع كبار زعماء البدو – على غرار الموحّدين والمرينيّين[2] – ولا مع سلاطين تلمسان وفاس . فالأميرات الحفصيّات اللائي تزوّجن في آخر القرن الثالث عشر والنصف الأوّل من القرن الرابع عشر بعض المتربّعين على عرش العاصمتين المذكورتين حاضرًا أو مستقبلاً ، قد خُطِبْنَ بناءً على مبادرة من آباء أزواجهن أو أزواجهنّ أنفسهم[3] وقد استُقبِلْنَ داخل عائلاتهنّ الجديدة بكلّ حفاوة وتبجيل[4] . كما زوّج أحد أمراء بني عبد الوادي ابنته لحفيد عثمان حوالي منتصف القرن الخامس عشر ، تعبيرًا عن ولائه للدولة الحفصيّة[5] .

ولقد كان جميع أقرباء السلطان ، بالمعنى الواسع ، يعيشون من هباته السخيّة ومن الجرايات التي يتقاضونها من الخزينة وكانوا يقيمون ، بالنسبة إلى الأغلبية ، في القصر الملكي

1) برنشفيك ، *Récits de voyage* ، وقد كان يطلق على الخصيان اسم «طيّاشيّة» ، كما أشار إلى ذلك Van Ghistele (نفس المرجع ، ص 232 – 246) . ولكننا نشك في ذلك عندما نقرأ العبر ، 292/6 والبربر ، 363/2 حيث يعتبر ابن خلدون أن تلك العبارة مصرية . ولكننا نجدها مستعملة في القرن الخامس عشر بالنسبة إلى تونس في كتاب مناقب سيدي ابن عروس ، ص 441 .

2) أنظر : جورج مارسي ، العرب في بلاد المغرب ، ص 721 ، عدد 2 .

3) بالرغم من الإشارة المخالفة لذلك والتي أوردها ابن فضل الله في «التعريف» ، ص 22 .

4) جورج مارسي ، المغرب الإسلامي والمشرق في العصر الوسيط ، باريس 1946 ، ص 300 – 2 .

5) قبل ذلك بحوالي مائة سنة فعل أحد بني مزني ببسكرة نفس الشيء مع السلطان الحفصي ، البربر ، 134/3 .

ذاته ، باستثناء الذين كانوا متقلّدين لمناصب رسميّة في الأقاليم ، وكذلك – حسبمَا يبدو – بعض الذين كانوا يقيمون في العاصمة ذاتها في مساكن خاصّة خارج القصبة. ويبدو أنهم كانوا جميعًا تحت سلطة واحد منهم يدعى «مزوار القرابة»(6) ، وهو شبه النقيب. ولقد اشترك في ممارسة السلطة العليا ، بصورة متغيّرة للغاية حسب العهود ، بعض الأقارب ، لا سيّما منهم الإخوة. ولكنّ الأحفاد والأنساب قد أسهموا في التصرّف في الشؤون العموميّة في ولاية الأقاليم بوجه خاصّ. وقد كان جميع أولئك الأقارب الذكور يحملون لقب «أمير» ، كما أطلق على البعض منهم في أواخر القرن الرابع عشر لقب «مولاي» ، كما أسلفنا. وقد كان أبناؤهم يتلقّون في البلاط ، مع أبناء السلطان وأهمّ أفراد الحاشية تربية مُتقنة. كما تشير المصادر إلى خروج الأمير أبي زكرياء «في نحو من مائتي فارس من شباب أرباب دولته يعرفون «بالصبيان»(7)» ولعلّه من المفيد الإشارة إلى أنّ تلك العلاقات – بقطع النظر عن علاقات «الرضاع» – ستكون لها نتائج سياسيّة بعيدة المدى ، من خلال روابط الودّ أو النفور الناشئة في وقت مبكّر بين أولئك الشبّان المدعوّين فيمَا بعد إلى التصرّف في شؤون الدولة(8).

ويتركّب الخدم الملحقون بالعائلة المالكة أوّلاً وبالذات من الرقيق والمماليك. ويبدو أن عدد الزنوج والمولّدين(9) من بين أولئك المماليك كان كبيرًا. ولا شكّ أن الخصيّ كافور الذي كان يشغل خطة «قهرمان دار» ، في عهد أبي زكرياء ، كان أحد أولئك المولّدين(10). ولكنّ الذين وصلوا بسهولة إلى رتبة مرموقة في البلاط ، من بين المنحدرين عادةً من تلك المجموعة المجهولة من «خدمة السلطان» ، كانوا ينتمون إلى طبقة قدماء الرقيق النّصارى المعتنقين للإسلام والمعروفين باسم «العلوج» أو «الأعلاج»(11) ، وقد قاموا خلال العهد الحفصي بدور أكبر فأكبر في المناصب القيادية العسكرية والمدنيّة السامية. ومن الأمثلة البليغة في هذا الصدد ارتقاء «القائد» نبيل ذي البأس والقوّة ، ثم سقوطه في منتصف القرن

---

6) أنظر : تاريخ الدولتين ، ص 87/48. كما أشار ابن خلدون إلى أحد الأمراء الحفصيّين الذي كان يشغل خطة «النظر على القرابة» ؛ العبر ، 363/6 والبربر ، 40/3.

7) مسالك الأبصار ، ص 117/13 ، كما وردت عبارة «الصبيان» في عهد المستنصر في تاريخ الدولتين ، ص 51/28.

8) البربر ، 458/2 ، 476 – 7 ، 479 – 80.

9) [المولّد هو المولود من أبوين أبيض وأسود].

10) البربر ، 336/2.

11) لقد روى الزركشي في «بلوغ الأماني» ، ص 100 ب و 101 أ ، أن الأعلاج كانوا يشرفون على «خدمة السلطان» في عهد عثمان ، وحول الدور الذي كان يقوم به المماليك في بلاط أمير بجاية المستقلّ حوالي سنة 1300 ، أنظر : البربر ، 419/2 – 423.

الخامس عشر. ومن ناحية أخرى فقد كان ملحقًا بالسلطان بصورة شخصية طبيبٌ أو عدّة أطبّاء[12]. ويبدو أيضًا أنه لم يأنف دائمًا من وجود بعض المهرّجين في بلاطه[13]. ولربّما كانوا من الأقزام، مثلما سيكون الحال في بلاط باي تونس في العصر الحديث.

كما أنّنا سوف لا نتوقّف عند موضوع الحرس السلطاني، الذي كنّا تحدّثنا آنفًا عن عناصره النصرانية، وسنتعرض له فيمَا بعد عند الحديث عن الجيش. وبالعكس من ذلك ينبغي أن نتناول بالدرس منذ الآن سلكًا على غاية من الأهميّة، من بين هياكل الدولة، سواء من حيث نشأته أو من حيث مكانته السياسيّة، إلى جانب السلطان ذاته، ألا وهو سلك «شيوخ الموحّدين» الذين يمثّلون أرستقراطية عسكرية متكوّنة من أفراد تلك القبائل «الموحّدية» الأوّلية التي انضمّت في وقت مبكّر إلى المهدي بن تومرت وعبد المؤمن بن علي. فهؤلاء «الموحّدون» الذين كانوا يضمّون العائلة الحفصيّة ذاتها، كما هو معلوم[14]، قد تدخّلوا في شؤون إفريقية منذ عهد الهيمنة المؤمنيّة. فكانوا يوفّرون للدولة وقتئذ القوّاد والولاة وكانوا، عند حصول شغور على رأس الولاية، ينتخبون واليًا وقتيًّا على عين المكان، في انتظار قرار سلطان مراكش. ولقد اعتمد عليهم سلاطين بني حفص الأوائل ولكنهم حاولوا في المقابل وضعهم تحت قبضتهم، فقد طالب عبد الواحد بحريّة اختيار قوّاد جيشه من بينهم ونال مرغوبه[15]. ولا شكّ أن أبا زكرياء هو الذي نظّمهم نهائيًا، تحت سلطته، بعد حصوله على الاستقلال، مثلما كان جميع أبناء قبيلتهم منظّمين داخل الدولة الموحّدية ذاتها بنفس الترتيب. وإن هذا لأقوى دليل على حرص السلطنة الحفصيّة على الحلول محلّ الخلافة المؤمنية المتخليّة عن مهمّتها. ولقد كان على رأس كلّ قبيلة موحّدية، مثلما هو الشأن في سالف الزمان «مزوار»[16]، وكانت جميع القبائل تحت سلطة «شيخ الموحّدين» المنعوت رسميًّا

---

12) نعت أمير قسنطينة المستقلّ أبوبكر، أحد أولئك الأطباء بقوله «أمين دارنا»، الفارسية، ص 385.

13) أنظر بالنسبة إلى قسنطينة في سنة 1338/739؛ الفارسية، ص 388.

14) القبائل الموحّدية بحصر المعنى هي: هرغة وأهل تنمال وهنتاتة وغدميوة وكنفيسة وهسكورة وبعض صنهاجة، وجميع هذه القبائل أصلها من الأطلس الأعلى، ثم الكوميّة وهم أبناء قبيلة عبد المؤمن القادمون من المنطقة الجزائرية الحالية، ندرومة. هذا وإن الهنتاتيّين لم يذهبوا كلّهم إلى إفريقية مع الحفصيّين أبناء قبيلتهم، بل بقي معظمهم في مواطنهم الأصلية حيث قاموا بدور سياسي هامّ طوال عدة قرون. أنظر آخر ما ظهر حول هذا الموضوع De Cenival في *Hespéris*، الثلاثة أشهر الأخيرة من سنة 1937.

15) البربر، 288/2.

16) كلمة مزوار مشتقة من العبارة البربرية «أمزوار» أي الذي يتقدّم الناس ويتصرّف ويكون هو الأوّل.

«بالشيخ المعظّم». وهذا الشخص الذي يبدو أنه كان معيّنًا من طرف السلطان على مدى الحياة، يمكن أن يكون منتميًا إلى العائلة المالكة، مثلما حصل ذلك عدّة مرّات، كما يمكن أن يكون، علاوة على ذلك، مكلّفًا بأسمى الخطط الحكوميّة، مثل وزارة الجند أو الحجابة. وحتى عندما يكون دوره مقتصرًا على «رئاسة الموحّدين»، فإنه يعتبر ركيزة عقيدة من ركائز الدولة. وقد كان يكوّن مع زعيمين آخرين مجموعة «الثلاثة» الذين كانوا يجلسون أو يسيرون أقرب ما يمكن من السلطان. وكانت على رأسهم أوّلاً مجموعة «العشرة» المتكوّنة، بصرف النظر عن الثلاثة المذكورين، من سبعة أشخاص، من بينهم، حسبما يبدو، صاحب العلامات وصاحب الطبول، ثم مجموعة الخمسين. وجميع هؤلاء هم «كبار الأشياخ». أما الموحّدون الآخرون الذين هم دونهم رتبة أو «صغار الأشياخ»، فقد كانوا يؤلّفون تلك المجموعة من القوّاد المعروفين باسم «الوقّافين»، الذين كانوا يقفون حول السلطان في المواكب العمومية «وبأيديهم سيوف». أليسوا هم أنفسهم الذين كانوا يحملون أيضًا اسم «المشائين» ويسيرون أمام السلطان مع بعض العناصر الأخرى[17]؟

ويجدر بنا التأكيد هنا على خاصّيتين من خصائص ذلك التنظيم السياسي العسكري. فكلّ واحد من أولئك الشيوخ، مهما بلغت مكانته، لم تكن له أهميّة إلّا باعتبار شخصه فقط. وقد حرص الكاتب الشرقي ابن فضل الله على إبراز الفارق الكبير الموجود بين ذلك النظام وبين نظام المماليك في مصر، الذي يشبه كثيرًا النّظم الإقطاعية، مع ما يشتمل عليه من أمراء ورجال حاشية مجهّزين من طرفهم. أمّا الخاصّية الثانية فهي تتعلّق بالتعادليّة الموحّدية الوهمية التي استمرّت لدى الحفصيّين، على الأقلّ حتى القرن الرابع عشر. فقد كانت الجرايات الأساسية، باعتبارها الدخل المشترك للمجموعة الموحّدية، توزّع بالتساوي بين كافّة أفرادها. وكان السلطان يتقاضى حصّته كسائر الأفراد الآخرين. وقد كانت تلك الجرايات المعروفة باسم «البركات» – كما كان الشأن خلال العصر الموحّدي السابق – توزّع

---

17) أنظر حول نظام وجرايات شيوخ الموحّدين، مسالك الأبصار، ص 18/10 – 9، 114 – 5، 122 – 4. ومن ناحية أخرى، هناك إشارة في تاريخ الدولتين، ص 217/118، إلى استعمال لقب «الشيخ المعظّم» في القرن الخامس عشر.

18) أنظر: Colın في *Hespéris*، ج 10، 1930، ص 119 وليفي بروفنسال، شبه الجزيرة الإيبيرية في العصر الوسيط، لايد، 1938، ص 18. وهناك ما يؤيد استعمال عبارة «بركة» بالنسبة إلى الحفصيين، في مسالك الأبصار (الترجمة)، ص 205. ونجد هذه العبارة أيضًا في الفارسية، ص 13 وفي كتاب Gimenez Soler، *Episodios*، ص 305.

أربع مرّات في كلّ سنة قمريّة ، مرّتين بمناسبة العيدين [عيد الفطر وعيد الأضحى] ومرّة في شهر ربيع الأوّل ومرّة في شهر رجب[19] ، أي بمعدّل ثلاثة أشهر بين كلّ مرّة ومرّة . وكان كلّ مستفيد يتقاضى في كلّ مرّة ثلاثمائة درهمًا من العملة «القديمة» ، أي جراية قارّة قدرها مائتان وألف درهم . ولكنّ مبلغ تلك «البركات» كان يصل إلى ضعفين تقريبًا ، بفضل إيرادات الإقطاعات العقارية الممنوحة «لكبار الأشياخ» بحساب عشر «زويجات» لكلّ فرد . أما «صغار الأشياخ» فكانوا يتسلّمون هم أيضًا بعض الأراضي التي تبلغ مساحتها نصف مساحة الأراضي الممنوحة للكبار ، وتدرّ عليهم نصف الأرباح ، حسب المفروض . وتضاف إلى كلّ تلك المبالغ ، هبة سنوية محدّدة حسب مشيئة السلطان ومتغيّرة حسب رتبة المستفيد ، يُدفَع جزء منها نقدًا ، ويسمّى «الإحسان» والجزء الآخر عينًا ، ويُسمّى «المواساة»[20] ، وذلك بمناسبة دخول المحاصيل الزراعية إلى المخازن الحكوميّة .

وبقطع النظر عن مدينة تونس ، كانت توجد أيضًا بعض الجماعات الموحّدية في بعض المدن الأخرى . إذ تشير المصادر عرضًا إلى جماعة تبرسق[21] وجماعة طرابلس[22] . ولا شكّ أنّ أهمّ مجموعة من مجموعات الأقاليم كانت توجد في كلّ من بجاية وقسنطينة ، نظرًا لقيام المدينتين المذكورتين بدور العاصمة مرّات متكرّرة . ولكن ، حتّى في بجاية التي استرعى فيها أولئك الشيوخ الانتباه وعرفوا بالخصوص كيف يقاومون كلّ من حاول معاكستهم[23] ، لم يبلغ المعنيّون بالأمر ما بلغه أمثالهم في تونس من سطوة[24] . ولقد اضطرّ بنو حفص إلى الدفاع عن أنفسهم بمثابرة ومهارة ، ضدّ النفوذ المفرط لتلك الطائفة[25] التي كانت تمثّل في أوّل الأمر أحسن أداة لتركيز سلطتهم وهيبتهم .

فمنذ عهد أبي زكرياء الذي حظي لديه في أول الأمر الموحّدون وبالخصوص أبناء قبيلته الهنتاتيّين ، بنفوذ كبير ، سعى ذلك الأمير فيمَا بعد إلى التحديد من تأثيرهم ، بتخصيص

19) ربّما بمناسبة المولد النبوي وبمناسبة 15 رجب .

20) أنظر Dozy ، الملحق ، 24/1 وبالنسبة إلى العصر الموحّدي ، أنظر : *Mélanges René Basset* ، 2/375 – 387 و *Hespéris* ، 1942 ، ص 32 .

21) معالم الإيمان ، 146/4 والبربر ، 412/2 .

22) رحلة التجاني ، 135/2 – 6 .

23) البربر ، 73/1 .

24) نفس المرجع ، 400/2 – 405 .

25) يمكن مقارنة دور شيوخ الموحّدين في المغرب الأقصى في نهاية عهد بني عبد المؤمن ، بدور الأتراك في عهد العباسيّين ، القرطاس ، ص 349 .

مكانة أهم للأندلسيّين والموالي. فحاولوا مقاومة هذا الاتجاه إثر وفاته، ولكن محاولتهم سرعان ما أُحبطت، واستمرّ المستنصر بدون مبالغة، في تطبيق تلك السياسة الرامية إلى الحدّ من النفوذ «الموحّدي»، لفائدة بعض العناصر الجديدة. وفي عهد الواثق أصبح تقهقر «الأشياخ» واضحًا، بل مهينًا بالنسبة إليهم. إذ كانوا مجبورين على الانتظار مدّة طويلة لمقابلة وزير لا ينتمي إلى صنفهم. كما تضاءل دورهم العسكري خلال نفس القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر. إذ كان السلطان يرى عهدئذ أن جنود النصارى أوثق منهم وأن جند «إيربان» أكثر منهم دربة على الحرب. وقد أشار ابن فضل الله إلى إلحاق بعض قوّاد الجنود المذكورين بمجموعة «الأشياخ العشرة»، حيث قال: كان يمشي حول السلطان «جماعة من أكابر دولته مثل الثلاثة أصحاب الرأي والعشرة الذي يلونهم **ومن يجري هذا المجرى** من أعيان الجند، وتسمّى هذه الجماعة إيربان»[26]. ولكن بالرغم من تشريك عناصر أخرى في صلاحيّاتهم، فإن الموحّدين كانوا في بعض المناسبات، يسترجعون بتأثير فائق دورهم المتمثّل في الحفاظ على التقاليد الحفصيّة وصيانة الدولة. ففي القضية الدقيقة المتعلّقة بخلافة أبي حفص الأوّل وأبي عصيدة استطاعوا ترجيح حلولهم. وبعد ذلك بقليل تمكّنوا في عهد أبي بكر من استرجاع سلطتهم بصورة محسوسة، من خلال ارتقاء أحد من ذويهم، وهو ابن تافراجين، إلى المباشرة الفعلية لشؤون الدولة.

أمّا عظماء سلاطين بني حفص الثلاثة، أبو العباس وأبو فارس وعثمان، الذين أشرفوا على حظوظ الدولة في الفترة الثانية من فترات ازدهارها، فقد استمرّوا في اعتبار «شيخ الموحّدين» كأحد كبار رجال حكومتهم». وقد تقلّد تلك الخطة مدّة طويلة من الزمن أفراد عائلة ابن أبي هلال الهنتاتية التي كانت قد برزت في عهد المستنصر. ولكن لدينا كثير من المؤشرات التي تفيد أن سطوة سلك الموحّدين قد تضاءلت إلى حدّ كبير منذ النصف الأوّل من القرن الخامس عشر، ويبدو أنّ عددهم، الذي كان قد انخفض، إثر الإجراء الذي اتخذه ابن اللحياني لإثبات أنسابهم[27]، قد زاد في الانخفاض. كما تمّ إقصاؤهم عن قيادة الجيش وولاية الأقاليم، مثلما لاحظ ذلك ابن خلدون من قبل[28]. إلّا أن بعض الاستثناءات الفرديّة، في أعلى مستوى، قد حافظت – والحقّ يقال – على بقاء ذلك الهيكل

---

26) مسالك الأبصار، ص 114/10، أليست كلمة «إيربان» جمعًا للكلمة البربرية «arba» التي تعني الصبيّ أو الفتى؟ وعندئذ تكون مرادفة لكلمة الصبيان التي سبق ذكرها.

27) الفارسية، ص 377. [وفي إقامته برأس الطابية عرض الجيش وأسقط منه من لم يكن له أصل ثابت في القبائل].

28) البربر، 409/2.

قائم الذات في الظاهر. ولكنّ تلك المؤسسة قد أصيبت – حسبمَا يبدو– بضربة فادحة، في حياة السلطان عثمان، عندما أدركت المنيّة محمد بن أبي هلال، سنة 1462. فالظاهر أن المعني بالأمر كان آخر «شيوخ الموحّدين»، وقد ورث عنه بعض مهامّه نفر من طبقة المماليك. ولئن لاحظ ليون الإفريقي فيمَا بعد وجود بعض الموحّدين من بين المائة وخمسين فارسًا عربيًا، الذين كانوا يكوّنون مجلسًا عسكريًّا لدى «ملك تونس»[29]، فإن ذلك لم يعد يمثّل سوى أثر محترم تعوزه القوّة، من آثار ماضٍ سحيق.

وهكذا، ففي خضمّ تلك المعركة البطيئة والخفيّة، تمكنت الإرادة السلطانية من الانتصار، من فرط ما أظهرته من مرونة وإصرار. إلّا أنّه يحقّ لنا أن نتساءل هل أن الضعف النهائي لتلك الطبقة المهيمنة لم يزعزع أركان الجهاز العام، لا سيّما وقد كانت تمثّل إحدى دعائمه الأساسية؟ وهل كانت السلطنة الحفصيّة مؤهّلة للتطوّر بدون مساهمة تلك الطبقة، في اتجاه إقامة هيكل آخر متين؟ وممّا لا شكّ فيه أن سلاطين بني حفص لم يعودوا آنذاك مهدّدين بالخطر الذي كان محدقًا بهم في عصر ابن تافراجين، والمتمثّل في ظهور حكّام القصور القادرين على تعويضهم. وبالفعل فعندما طرأت الأزمة الحاسمة خلال القرن السادس عشر وفقد الحفصيّون رعاياهم[30]، لم يبق في إفريقيّة أيّ شخص قادر على الحلول مكانهم، بدون انعكاسات بالغة الخطورة، لصيانة أو استرجاع نوع من الدولة الوطنيّة.

2 – كبار رجال الدولة:

لقد كان الموحّدون بطبيعة الحال الأوّلين وربّما الوحيدين الذين انضمّوا في أوّل الأمر إلى ذلك المجلس المعروف باسم مجلس «الشورى»، والذي خفّف شيئًا ما من استبداد السلاطين. وسرعان ما التحق بأولئك الأعضاء الذين يطلق عليهم تارة اسم «أشياخ البساط» وطورًا اسم «أشياخ الرأي»[31]، زملاء آخرون منتمون إلى فئات اجتماعية أخرى. ورغم أننا لا نعرف كثيرًا عن سير ذلك الجهاز الحكومي، فممّا لا شكّ فيه أنه لم يكن يتمتّع بأية سلطة خاصة، نظرًا لتصرّف السلطان تصرّفًا مطلقًا في طريقة انتداب أعضائه ونظرًا من جهة أخرى

---

29) ليون، 147/3.

30) أنظر: ابن أبي دينار، المؤنس، ص 151، حول المحاولة المتأخرة التي قام بها أحد سلاطين بني حفص الأخيرين لإصلاح سلك «الموحّدين».

31) الفارسية، ص 320 وتاريخ الدولتين، ص 50/28.

لانعقاده دومًا وأبدًا بمحضر الأمير وبإشرافه. فقد كان المجلس محرومًا من حقّ الاقتراح واتخاذ القرارات، وهو بمثابة اللجنة الاستشارية المحتشمة التي لا تعبّر عن رأيها بكلّ صراحة في أغلب الأحيان. ولم تنبثق عن ذلك الجهاز أيّة مؤسسة جديدة، اللّهم إلّا بالنسبة إلى الميدان القضائي، حيث يقوم العلماء بدور أساسي. وقد كانت تلك الظاهرة تمثّل بداية تمييز «الشورى» السلطانية، وسنحاول توضيحها فيمَا بعد. ولسنا قادرين على تحديد المكانة المضبوطة التي كان يحتلّها في صلب ذلك المجلس الأشخاص الماسكون بزمام السلطة التنفيذية الحقيقية، على رأس المصالح الدوليّة الكبرى، بعد السلطان. وبالعكس من ذلك فإنّ لدينا بعض المعطيات حول أسمى الخطط الإدارية غير الدينيّة وتوزيعها وترتيبها، وربّما ليس من باب المجازفة أن نحاول النظر إليها عن كثب. فلقد كان يساعد الوالي الحفصي قبل الاستقلال شخص قويّ النفوذ يقوم بشبه دور الوزير الأكبر – مثل ابن نخيل في مدّة ولاية عبد الواحد – ولكنّه لم يكن يحمل سوى لقب متواضع خال من كلّ النعوت، ألا وهو «الكاتب». وعندما صار أبو زكرياء المشرف على حظوظ البلاد، أصبح له – حسب شهادة ابن سعيد الموثوق بها – ثلاثة وزراء يشرفون على ثلاث مصالح أساسيّة وهي الجيش والمالية والإنشاء، وهم على التوالي، حسب أهمّيتهم، وزير الجند وصاحب الأشغال ووزير الفضل[32]. وبعد ذلك بثلاثة قرون، ذكر ليون الإفريقي بالترتيب كبار رجال الدولة العشرة التابعين «لبلاط ملك تونس»، وهم: 1 – «المنفّذ» وهو شبه نائب الملك، 2 – و«المزوار» الذي يساعد المنفّذ، 3 – و«قهرمان القصر» الذي يتولّى شؤون القصور الملكيّة، 4 – و«حاكم المدينة»، 5 – و«الكاتب»، 6 – و«صاحب التشريفات»، 7 – و«أمين الخزينة»، 8 – و«المكّاس»، 9 – و«جابي رسوم المرور» أو صاحب ديوان البحر، 10 – و«وكيل الخرج والإنفاق» أو رئيس خدم ... بيت الملك[33]. والجدير بالملاحظة أنّ «الكاتب» و«أمين الخزينة» يطابقان «صاحب العلامة» و«صاحب الأشغال» في عهد أبي زكرياء ولكنهما أُنزِلا على التوالي إلى المرتبة الخامسة والمرتبة السابعة، في حين اختفى وزير الجند و«شيخ الموحّدين» السالف الذكر، وظهر موظفون آخرون يحملون ألقابًا جديدة ويحتلّون المراتب الأولى. فماذا وقع في الأثناء حتى أفضى الأمر إلى مثل هذا التغيير؟

لقد كان وزير الجند في عهد أبي زكرياء يقوم بدور الوزير الأكبر، وممّا كان يزيد

---

32) مسالك الأبصار، ص 117/14.

33) ليون، 144/3 – 6.

في سلطته ، انتماؤه عادةً إلى سلك «كبار شيوخ» الموحّدين ، وفي حالة العكس ، وهي حالة استثنائية ، كان لا يجلس مع أولئك الشيوخ أثناء الجلسات السلطانية ، ولكنه كان يقف بجانبهم(34). واستمرّ دور الوزير الأكبر قائم الذات طوال تاريخ الدولة الحفصية. ولكن صاحبه لم يكن يحمل أبدًا لقب «وزير أكبر» ، بل كان يحمل أحيانًا لقب «وزير» بدون أي نعت آخر ، بالرغم من أنّ تلك العبارة كانت تستعمل في العهد الحفصي على نطاق أوسع في كثير من الحالات ، وقد بقيت غامضة بالنسبة إلينا. أما العبارة التي كانت تطلق بحصر المعنى على ذلك الموظف الكبير فهي عبارة «رئيس (أو كبير أو صاحب) الدولة»(35). وإذا كان هذا الأخير ، كما هو الشأن في أغلب الأحيان ، يمارس في نفس الوقت خطة شيخ الموحّدين ، فإن الإسم الذي يطلق عليه هو «شيخ الدولة»(36). وبما أن الوزير الأكبر يأتي مباشرة بعد السلطان ، فإنه هو الذي كان يدعى إلى تعويضه في مختلف المناسبات ، لا سيّما عندما يبتعد عن عاصمته ، وعندئذ يكون الوزير الأكبر ، مرارًا وتكرارًا ، «نائبه». وطوال القرن الأول من العهد الحفصيّ تقريبًا ، كان وزير الجند هو الذي يقوم بصفته تلك وفي الواقع ، بدور رئيس الحكومة الحقيقي. وعندما نجح ابن تافراجين في عملية ردّ الفعل الموحّدية ، في عهد أبي بكر ، وتسبّب في سقوط الوزير المقدام ابن الحكيم ، لم يعد باستطاعة وزير الجند القيام بدور الوزير الأكبر ، حيث رجع ذلك اللقب إلى موظف آخر وهو «الحاجب». وبصفته تلك استطاع ابن تافراجين أن يصل إلى قمّة المجد.

وإذا جمعنا بين ما جاء في مقدّمة ابن خلدون حول الحاجب الحفصي(37) ، وبين المعلومات التي قدّمها إلينا الإخباريّون ، أمكننا أن نتصوّر نشأة تلك الحجابة وتطوّرها على النحو التالي. فهذه الوظيفة لم تظهر في الفترة الفاصلة بين عهد أبي زكرياء وعهد الواثق ولم تشر إليها المصادر إلّا في عهد أبي إسحاق. وأوّل من تقلّدها هو الأندلسي أبو القاسم بن الشيخ. وبما أن تلك الخطة كانت شائعة على نطاق أوسع في الأندلس ، وحيث أن أبا إسحاق قد أقام بالأندلس قبل ارتقائه إلى العرش ، فإنّنا لا نخشى الخطأ إذا ما نسبنا ذلك التجديد إلى التأثير الأندلسي. ولربّما كان ذلك التجديد متواضعًا وبالخصوص إسميًّا ، لدى

---

34) المسالك ، ص 113/9.

35) يطلق المؤلفون الحفصيّون صفة رئيس (أو كبير) الدولتين على الأشخاص الدين اضطلعوا بمهامّ سامية حلال عهدين متتاليين ، أنظر: الفارسية ، ص 340 وتاريخ الدولتين ، ص 217/118.

36) يمكن أن نتساءل هل أن الشخص المذكور بعنوان شيخ الدولة في عهد عثمان قد كان من أصل موحّدي؟

37) المقدّمة ، 15/2.

ذلك العاهل الذي اكتفى بحمل لقب أمير من جديد. فقد كانت الحجابة عهدئذ عبارة عن وظيفة من وظائف القصر يسمّى صاحبها «القهرمان» وتتمثّل في التصرّف في أدوات ونفقات بيت الأمير، أي ما يشبه الخطّة التي كان قد تولاّها ابن الشيخ نفسه في عهد المستنصر، بعنوان المنفّذ الذي سنجده بعد حين من جديد. ولقد رفعت تسمية «الحاجب» من قيمة تلك الخطّة ومن مكانة صاحبها، في انتظار الحصول على مكانة أحسن. وبالفعل فإن ابن الشيخ بعد انضمامه إلى «الدعيّ» ابن أبي عمارة، جمع بين خطّته الأولى وبين كتابة العلامة. وبعدما عفا عنه أبو حفص فقد مهمّة كتابة العلامة ولكنّه جمع بصفته حاجب بين خطّة قهرمان القصر، المألوفة لديه، وبين الخطّة الجديدة المتمثّلة في القيام بدور الواسطة بين السلطان وبين «أهل الرتب كلّهم». فهل لم يكن يتمثّل مثل هذا الدّور الأخير في خطّة الحجابة الحقيقية والأصليّة؟ وإثر وفاة ابن الشيخ وقبل مدّة قليلة من وفاة أبي حفص سنة 1295، تمّ الفصل بين مراقبة حسابات القصر والحجابة بأتمّ معنى الكلمة[38]. واعتبارًا من ذلك التاريخ تداول على تلك الخطة الحجّاب الحقيقيّون الذين كانوا في معظمهم من أصل أندلسي، وقد تفاقم نفوذهم حتى عهد أبي بكر.

في عهد هذا السلطان، سارت تلك الوظيفة خطوة جديدة إلى الأمام، ذلك أنّه ما إن ارتقى إلى العرش في تونس حتى عامل حاجبه معاملة الوزير الأكبر[39]. وسبب ذلك أنّ «الحاجب» المحلّي في كلّ من قسنطينة وبجاية، حيث تقلّد أبو بكر الحكم في أوّل الأمر، كان يعتبر رديف الأمير الوالي ومساعده المباشر. فقد عمد ذلك السلطان حينئذ إلى نقل تلك العادة التي كان قد استعملها هو نفسه في مملكته الغربيّة. ولكنّ الحجابة ذات المكانة الرفيعة من قبل، لم تبلغ من الأهميّة ما بلغته على يدي ابن تافراجين، حيث أصبحت، بحكم اتساع نطاق صلاحياته شبه دكتاتورية وما لبثت في عهد سلطان شابّ من سلاطين بني حفص، أن صارت أداة لتمكين الحاجب المذكور من فرض وصايته على دواليب الدولة وتحريكها حسب مشيئته. ولئن بقي لقب «الحاجب» قائم الذات بعد انبعاث السلطة الحفصيّة من جديد خلال الثلث الأخير من القرن الرابع عشر، فإنه أصبح على وجه

---

38) لقد أشار ابن خلدون (البربر، 409/2) إلى أن لقب الحاجب قد مُنِح لا فقط إلى المتقلّد الحقيقي لتلك الخطة بل أيضًا لقهرمان القصر ولصاحب العلامة. وإن صحّت هذه الرواية فلا شكّ أنها تتعلّق بإجراء قصير المدى.

39) إنّ ما أشار إليه ابن خلدون (البربر، 409/2) من تفوّق وزير الجند على الحاجب، يتناقض مع الواقع ومع المؤلف نفسه (المرجع المذكور، 14/3).

الخصوص يكتسي صبغة شرفية وفقد الميزات المشطّة التي كانت ملحقة به[40]. ولقد عيّن أبو العباس في خطّة الحجابة شقيقه أبا يحيى الذي كان يشاركه في جميع الأعمال الحكوميّة ، ولكنّه لم يتخلّ قطّ عن ممارسة السلطة الفرديّة. كما اضطلع أحد أبناء الراحل ابن تافراجين مدّة من الزمن على الأقلّ ، بمهمّة «حاجب» الحقيقية ، التي كانت تشبه خطّة مدير المراسم ومقدِّم السّفراء ، وقد كان يمارس تلك الوظيفة باعتباره المساعد لأبي يحيى. وفي عهد عثمان أيضًا كان شيخ الموحّدين وكبير الدولة ، ابن أبي هلال ، يوصف بالحاجب[41]. ولكن مهما بلغت هيبة ذلك الشخص ، فإنه لم يكن يمسّ بنفوذ السلطان عثمان الذي كان حريصًا على الاتصال برعاياه بدون واسطة وتسيير موظفيه بصورة مباشرة. ولا شكّ أن ابن أبي هلال الذي كان يحمل ذلك اللقب ، قد ترك وظيفة الحاجب الحقيقيّة لموظّف آخر. وعندما توفّي سنة 1462 انْفصلت من جديد تلك الوظيفة الأخيرة المضبوطة ، عن مهامّ الوزير الأكبر ، وتقهقرت تقهقرًا محسوسًا ، ولا شكّ أنّها هي التي ذكرها ليون الإفريقي في المرتبة السادسة في قائمة الوظائف الحفصيّة ، تحت عنوان «صاحب التشريفات» ، وهو ذلك الشخص «المكلّف ، يوم انعقاد المجلس ، بفرش البُسُط والأغطية في القاعة وتعيين المكان الذي ينبغي أن يجلس فيه كلّ أحد ، وهو الذي يتولّى باسم الملك نشر القرارات التي يتّخذها المجلس أو إلقاء القبض على بعض كبار رجال الدولة واعتقالهم». ويضيف ليون الإفريقي قائلاً : «وهذا الشخص مقرّب جدًّا للملك إذ يستطيع في كلّ آن وحين الاتصال بجلالته والتحدّث إليه».

ولقد لاحظنا في الأثناء أن الحجابة الحفصيّة قد انفصلت في الأصل عن وظيفة مختلفة عنها كلّ الاختلاف ، ألا وهي وظيفة المنفّذ. كما انفصلت هذه الوظيفة الأخيرة عن المهمّة الجديدة التي تولّدت عنها ، وشهدت بدورها تقدّمًا مطّردًا. ولإدراك تلك المهمّة يجب علينا أن نوجّه نظرنا إلى إدارة الماليّة.

فلقد عُرِف وزير المالية منذ مدّة طويلة في الدولة الحفصية باللّقب الذي كان يحمله في الدولة الموحّدية وهو «صاحب الأشغال». وقد كان ، حسب ابن خلدون «ينظر فيها النّظر المُطلق في الدخل والخرج ويحاسب ويستخلص الأمْوال ويعاقب على التفريط»[42]. وفي وقت مبكّر ، أي منذ عهد أبي زكرياء ، اضطرّ شيوخ الموحّدين الذين كانوا يشرفون على

40) وهذا ما قصده ابن خلدون عندما أشار إلى أن أبا العباس قد «أذهب آثار الحجر والاستبداد بإذهاب خطة الحجابة» المقدّمة ، طبعة القاهرة ، ص 242.

41) تاريخ الدولتين ، ص 217/118 و Amari ، *Diplomi* ، ص 170.

42) المقدمة ، طبعة القاهرة ، ص 241.

ماليّة إفريقية في أول الأمر إلى تحويل إدارة تلك المالية على مضض إلى بعض الموظفين الآخرين. ذلك أن ازدهار الإنتاج والتجارة وما ترتّب عليه من ثراء، والاحتياجات الجديدة للدولة المستقلّة والعتيدة، كلّ ذلك قد زاد من تشعّب المسائل المالية وجعل من الضروري تدخّل بعض الاختصاصيين الأكثر اطّلاعًا على الحقائق الاقتصادية والمتعوّدين على الطرق الفنية الإداريّة. وهكذا فقد تداول على الاضطلاع بمهمّة «ناظر في الأشغال» عدد من الموظفين المتدرّبين أمثال الجوهري أو اللّياني أو بعض الأندلسيّين أمثال سعيد بن أبي الحسين أو أبي بكر بن خلدون في القرن الثالث عشر. وأبي القاسم بن طاهر في النصف الأول من القرن الرابع عشر(43). وحتّى في عهد الواثق، تقلّد هذه الخطّة السامية مدّة من الزمن أحد العلوج من ذوي الأصل النصراني، وهو المدعوّ مدافع. على أن وزارة المالية قد كانت منذرة بالخطر بالنسبة إلى الماسكين بزمامها، لأنّ إقدام هؤلاء على جمع الثروات كان يثير دوامًا واستمرارًا حسد رجال البلاط، إذ من السهل إقناع السلطان بما يمثّله ذلك الجمع بين السلطة السياسية والمال، من خطر بالنسبة إليه، ومما يزيد في إقناعه بذلك، ميله إلى مصادرة تلك الأموال للاستفادة منها. فكثيرًا ما كان يتعرّض صاحب الأشغال المهاب قبل ذلك بقليل، للسجن والتعذيب والإعدام. وقد لقي أبو بكر بن خلدون حتفه بهذه الصورة في عهد «الدعيّ» ابن أبي عمارة، سنة 1283، وأحيلت وظيفته إلى أحد حلفاء السلطان الجديد، وهو صاحب قابس القويّ النفوذ عبد الملك بن مكّي. وقد كان الأمر يدعو إلى إسناد قسط من السلطة العمومية إلى أحد كبار زعماء الأقاليم الذين كانت السلطة المركزية تخشاهم أكثر مما تثق بهم. ولكن التجربة لم تدم سوى فترة قصيرة ثم رجعت لفترة أقصر من سنة 1309 إلى سنة 1311، عندما عهد السلطان أبو البقاء بالأشغال في تونس إلى أمير بسكرة منصور بن فضل أحد أفراد عائلة بني مزني الكبيرة. وكلّ ما نتج عن تلك السياسة الخرقاء هو تدعيم سلطة واستقلالية صاحبيْ قابس والزاب المذكوريْن.

ولا ندري أيّ شيء عن الأشخاص الذين تقلّدوا خطّة صاحب الأشغال في عهد السلطان الحازم أبي العبّاس، ولكن اعتبارًا من عهد أبي فارس لم يعد صاحب الأشغال الرئيس الأعلى لإدارة المالية، الذي أصبح يدعى «المنفّذ». ولا ندري ما هو السبب المباشر لذلك التغيير، إلّا أن الخطوط العامة لذلك التغيير واضحة. وقد برزت هذه الخطّة في عهد المستنصر، عندما كان يشغلها المنفّذ القوي النفوذ محمد بن أبي الحسين(44)، وهي تتمثّل

43) أنظر: البربر، 439/2 و 3/3.

44) تاريخ الدولتين، ص 56/31.

بالضبط في إجراء النفقات الخاصّة بدار السلطان وقد رأينا كيف انبثقت عنها الحجابة في مدّة الموظف الذي خلف ابن أبي الحسين وهو ابن الشيخ. وبعد ذلك أصبح المنفّذ خامل الذكر، بعدما استرجع وظيفته الأولى المحدودة. ثم برز من جديد لسبب بعيد يكاد يكون حتميًّا، ذلك أن المسؤول عن نفقات القصر والموزّع لهبات السلطان السخيّة، لا بدّ أن يتمتّع بسلطة متفاقمة، بالنظر إلى صاحب الأشغال المرغم على دفع أذون الصرف دون مراقبتها. ففي عهد أبي بكر تقلّد الحاجب أبو القاسم بن عبد العزيز سنة 1333 خطة التنفيذ، بالإضافة إلى خطة «صاحب الأشغال» التي كان يشغلها من قبل، وذلك للتحكّم عمليًّا في مجموع المصالح المدنيّة. ولكن يبدو أن الجمع بين الخطّتين لم يتواصل بعد ذلك[45]. واعتبارًا من عصر ابن تافراجين تمهّدت السبل لانتصار المنفّذ على إثر إخضاع صاحب الأشغال لسلطة الحاجب وإنزاله إلى مرتبة أدنى. ولعلّ المنفّذ قد تحصّل على مزايا هامّة في عهد أبي العبّاس. ولكن مهما يكن من أمر فإنه أصبح يتمتّع منذ عهد أبي العباس بأكبر نفوذ على كامل إدارة المالية، عندما أضاف الفقيه محمد بن قليل الهمّ مهمّة استخلاص الجبايات إلى مهمّة الإذن بالصرف[46]. وقد استطاع أفراد عائلة ابن قليل الهمّ الاحتفاظ بتلك المكانة طوال نصف قرن رغم تقلّبات الزمن. ثم تقلّد تلك الخطّة الموظف الأمين أحمد السليماني، خلال أطول فترة من عهد عثمان. ولا شكّ أن الأشواط الأخيرة قد قُطِعَت في تلك الفترة. ذلك أن المنفّذ الذي كان يحتلّ المرتبة الثانية في سلك الوظائف السامية قد ارتقى في آخر الأمر إلى المرتبة الأولى بعد اختفاء شيخ الموحّدين والحاجب في سنة 1462[47]. ولقد أشار الرحّالة أدورن في سنة 1470، أي قبل ليون الإفريقي بكثير، إلى المنفّذ، بوصفه الشخص الأوّل في الدولة بعد السلطان، وقد أصبحت صلاحياته تتجاوز المجال الضيّق للمالية[48]. أما صاحب الأشغال الذي بقيت وظيفته قائمة الذات[49]، فهو لم يعد يحتلّ سوى مكانة ثانوية، وأصبح بمثابة «أمين الخزينة»، كما وصفه ليون الإفريقي، تحت سلطة «الوزير الأكبر».

---

45) العبر، 311/6، 332، 343، 344، 350 والبربر، 409/6، 455، 478، 480 و13/3. ولقد أشار الشماخي، ص 570 إلى «منفّذ» صاحب طرابلس.

46) نجد ابتداءً من ذلك التاريخ الإشارة إلى وزير المالية، بعبارة «صاحب (أو كاتب) قلم جبايته وتنفيذه» (الضمير يعود على السلطان)، أنظر مثلاً: تاريخ الدولتين، ص 101، 107، 116، 118، 122.

47) نفس المرجع، ص 101، 116، 186/118، 213، 217.

48) برنشفيك، *Récits de voyage*، ص 217.

49) تاريخ الدولتين، ص 131، 242/139، 256 ومناقب سيدي ابن عروس، ص 213، 394 وبرنشفيك، المرجع السابق، ص 4/83.

وهكذا ففي العهد الحفصي ، ارتقت وظيفتان من وظائف القصر إلى المرتبة الأولى على التوالي في القرن الرابع عشر ثم في القرن الخامس عشر ، وقد حصل نفس الشيء في بعض البلدان الأخرى. فلا غرابة حينئذ إذا ما شهدت نفس التطوّر وظيفة أخرى مماثلة ، وهي وظيفة «المزوار». والجدير بالملاحظة أنّ هذه العبارة البربرية المشار إليها آنفًا والتي أشاعها الموحّدون في جميع أرجاء بلاد المغرب ، قد استُعمِلت في إفريقيّة الحفصيّة ، ومن بين استعمالاتها أنّها كانت تطلق على قهرمان دار السلطان[50] ورئيس الحرّاس والخدم الملحقين بشخص السلطان ويشار إلى ذلك بعبارة «الدخلة». ويبدو أن وظيفة المزوار ، حسب المفهوم المذكور ، قد ارتفعت إلى مستوى مؤسسة نظامية وإجبارية ، في عهد الأمراء المستقلّين في قسنطينة وبجاية ، حوالي أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر. فهي إن صحّ التعبير ، تعادل بدرجة أقلّ ، وظيفة الحاجب الذي كان يتمتّع بنفوذ كبير في العاصمتين الغربيّتين المذكورتين. وكما قام أبو بكر ، عند ارتقائه إلى العرش في تونس ، بنقل وظيفة الحجابة الهامة إلى عاصمته الجديدة ، فإنه هو الذي حوّل إليها أيضًا وظيفة المزوار ، المعروفة أكثر في المملكة الغربيّة. ولقد بقيت تلك الوظيفة كما هي مدّة طويلة من الزّمن ولم تشمل المصالح العمومية بحصر المعنى[51]. ثم أصبح المزوار بغتة في عهد المنتصر وعثمان يحتلّ المرتبة الرابعة من بين كبار رجال الدولة[52]. وإذ نلاحظ أنّ اختيار ذلك الموظف كان يقع في أغلب الأحيان من بين القوّاد المنتمين إلى صنف قدماء الرقيق أو أبناء الموالي ، فإننا نعتبر تلك الترقية الفوريّة ، من مظاهر الحظوة المتزايدة التي أصبحت تتمتّع بها تلك الفئة اعتبارًا من عهد أبي فارس. وسيرتقي المزوار أكثر فأكثر فيما بعد ، إذ يبدو أنه قد بلغ قبل انتهاء القرن الخامس عشر تلك المرتبة الثانية التي عيّنها له ليون الإفريقي ، وراء المنفّذ ، مع قيامه بدور هامّ على رأس إدارة الجند[53].

---

50) البربر ، 466/2 والمقدمة ، 16/2.

51) نلاحظ أن «المزوار القائد» في قسنطينة سنة 734 هـ / 1334م كان يتقدّم على القاضي. كما كان مكلّفًا بتربية أبناء الأمير ، الفارسية ، ص 386 ، 388.

52) لقد تقلّد هذا المنصب في أوّل الأمر المدعوّ محمّد الهلالي. ويمكننا أن نتساءل هل أن هذا الشخص لم يكن من موالي عائلة ابن أبي هلال؟

53) وقد شبّهه السخاوي بدوادار المصري Fagnan ، *Textes inédits* ، ص 274. ونجد المنفّذ والمزوار في عهد مولاي الحسن ، من بين كبار الموظفين.

الفصل الثالث :
ديوان الرسائل والبريد والمالية والنقد

إن العروض السابقة والبيانات الواردة في القسم الأوّل من هذا الكتاب ، حول أصحاب المناصب العالية ، تبرز صعوبتين مباشرتين يتعرّض لهما كلّ من يحاول التعرّف بالتفصيل على نظام الدولة الحفصيّة ، وهما من جهة ، شتّى التغييرات الطارئة خلال الثلاثة قرون المعنية بالأمر والتي يصعب علينا توضيحها ، ومن جهة أخرى الجمع مرارًا وتكرارًا بين عدّة خطط متنوّعة ، الأمر الذي من شأنه أن يضلّل البحث. أضف إلى ذلك أنّ الأهمية الحقيقية لأية خطّة من الخطط والصلاحيات الفعلية التي يتمتّع بها صاحبها ، متوقّفة إلى حدّ بعيد على ما يحظى به المتقلّد لها مؤقتًا من نفوذ شخصي ، وهذا ممّا يزيد في تردّدنا. أما إذا حاولنا التعرّف على الوظائف الثانويّة ، فإن الغموض يزداد كثافة أكثر فأكثر ، ذلك أنّ ما لدينا من معلومات زهيدة في هذا الشأن لا يسمح لنا قطّ بالقيام بتأويلات مفيدة.

وقد لاحظنا من ناحية أخرى أن الجنس والمنشأ والوسط الاجتماعي ، كانت من الأمور التي تدخل في الحساب لتقدير مؤهلات الأفراد وتيسير ارتقائهم إلى هذا المنصب أو ذاك. وفي نطاق السياسة الاعتباطية للتعيينات ، التي لا تخضع نظريًّا لأيّة قاعدة ، تأتي التقاليد والتبعية والعصبيّة وسياسة السلطان الشخصية أو نزواته ، ليعزّز أو يعارض بعضها البعض. ولكن السلطان هو الذي يفرض في آخر الأمر شيئًا فشيئًا إرادته على وجه العموم ، في خضمّ التصارع بين الكتل ، وذلك في اتّجاه تفضيل أهليّة النسب على الأهلية الشخصيّة وكبح جماح أكابر القوم بواسطة الأجانب أو الموالي أو الأدباء المَدينين له بكلّ شيء.

وبالعكس من ذلك ، لم يتمّ أبدًا ، كما هو الشأن بالنسبة إلى المماليك المصريّين ، التمييز بكلّ وضوح بين وظائف القلم ووظائف السيف. وباعتماده غلطًا على ذلك المبدإ في الفصل الذي خصّصه لإفريقية ، حرّف الكاتب الشرقي القلقشندي ، المعطيات التي استقاها سلفه ابن فضل الله. ذلك أن الخطّة الحفصيّة ، على الأقلّ في مستوى المناصب العليا ، لم تكن تكتسي مثل تلك الصبغة المتميّزة ، إذ أن لها في غالب الأحيان جانبًا مدنيًّا وجانبًا عسكريًّا ، مثل خطط المزوار والحاجب والمنفّذ ، عند بلوغها ذروتها. ويبدو على وجه العموم أن الإدارة الحفصيّة في إفريقيّة لم تتّسم بالبيروقراطية المفرطة ولا بالتعلّق اللاّمحدود بالوثائق المكتوبة. فقد ظلّت دواليبها بدون شكّ قليلة التشعّب ، وقد نوّهت بعض النصوص بحسن

تنظيمها في عهد كثير من السلاطين الحفصيّين. إذ كانت الوظائف ، باستثناء الشعائر الدينيّة والجيش ، قليلة العدد ومجمّعة في معظمها في العاصمة حول السلطان. ذلك أن المصالح العمومية قد كانت محصورة في بعض الدواليب المعدّة لتلبية الاحتياجات الأساسية للدولة والتزاماتها الضرورية ، وهي تتمثّل في كتابة الرسائل والمالية والجيش وولاية الأقاليم والعدل والشعائر الدينية. وسنتناولها بالدرس الواحدة تلو الأخرى حسب ذلك الترتيب.

1 – ديوان الرسائل والبريد :

يطلق على الإدارة السلطانية اسم «المخزن». وهي تتطلّب مساعدة عدد من « الكتّاب» الموزّعين على المصالح أو المكاتب ، المعروفة باسم «الدواوين» (جمع ديوان). ومن بين تلك المصالح كانت مصلحة الرسائل أو أمانة سرّ الدولة ، مكلّفة بالمراسلات الرسمية وتحرير الوثائق العمومية والتصديق عليها. وقد كان يقوم بتلك المهمة من حيث المبدأ «ديوان الإنشاء» الموضوع تحت سلطة أحد سامي الموظفين. ولكننا سنرى أن الحفصيين قد قاموا بتقسيم تلك الخطّة مرّات متتالية.

ولقد كان رئيس تلك المصلحة يسمّى في عهد أبي زكرياء الأوّل – حسب رواية ابن سعيد – «وزير الفضل»[1] وذلك ربّما لأنه كان يقوم بدور نشيط في تقديم ومكافأة الأدباء القادمين إلى البلاط للتقرّب إلى السلطان. ولكن في الواقع لم يؤكّد هذه التسمية أيّ نصّ حفصي : حيث لم تشر المصادر في أغلب الأحيان في أوائل العهد الحفصي إلّا إلى «الكاتب» ، بدون أيّ نعت آخر[2]. ولعلّه من الصعب ، في بعض الحالات ، التأكيد هل أنّ الأمر يتعلّق بمجرّد كاتب أو برئيس مصلحة الكتابة ، أي ذلك الشخص الذي يطلق عليه عادة في بعض المصادر الأخرى اسم « كاتب السرّ». وفي بعض الأحيان يطلق على المعني بالأمر اسم «صاحب العلامة والإنشاء»[3]. ولكن هل أنّ هذا الإسم هو اسمه الأصلي آنذاك؟ أم هل أنّها تسمية أحدث عهدًا ، وقد تمّ إرجاعها إلى الماضي لإثبات تلك الازدواجية التي لم يقع التفكير فيها في أوّل الأمر؟

---

1) مسالك الأبصار ، ص 14 ، 25 ، 117 ، 129 – 130.

2) لقد رأينا في الفصل الأوّل أن «الكاتب» في عصر الولاة الحفصيّين التابعين لبني عبد المؤمن ، كان شبه وزير وحيد أو نائب الوالي.

3) الفارسية ، ص 321 وتاريخ الدولتين ، ص 21 ، 35.

ولقد قرّر أبو زكرياء لأوّل مرّة تقسيم تلك الخطّة التي كان يتقلّدها عهدئذ «الكاتب» ابن الأبار، إلى خطّتين، فهل كان الأمير يرغب في تحديد سلطات الموظف البلنسي الشهير، أم كان يريد، ليس إلّا، الاستفادة – كما قيل – من براعة خطّاط أحسن منه؟ وعلى كلّ حال فإنه قد أبقاه في خطّة تحرير الوثائق الرسميّة وأمره بأن يترك بها بياضًا لكتابة العلامة من طرف شخص آخر. ولكن الكاتب الأندلسي المرتاب لم يمتثل لذلك الأمر، فأُعفي من مهامّه وفقد مؤقّتًا حظوته لدى السلطان[4]. وعوّضه منافسه أحمد الغساني الذي «جمعت له خطة العلامة وخطة الإنشاء»[5]. ولكن بعد وفاة الغساني الذي لم تدركه المنيّة إلّا سنة 668 هـ / 1269 – 70 م، استعاد المستنصر فكرة أبيه ووضعها موضع التنفيذ، حيث عيّن موظفين مختلفين، فكلّف الأوّل «بالعلامة» والثاني «بالإنشاء» ولا شكّ أنه كان يرمي بذلك الإجراء إلى منح شرف جديد – وهو وضع العلامة أو التعليم – لمنفّذه محمّد بن أبي الحسين، أكثر ممّا كان يرمي إلى تجريد صاحب الإنشاء من إحدى صلاحياته التقليديّة[6]. وفي الأثناء، تمّ في عهد المستنصر، إدخال إصلاح جديد من طرف شيخ الموحّدين ورئيس الدولة العود الرطب، حيث «انقسمت العلامة إلى كبرى وصغرى». فالوثائق الهامّة الصادرة مباشرة عن الخليفة يضع عليها صاحب العلامة «العلامة الكبرى»، والوثائق الأخرى الصادرة اعتبارًا من ذلك التاريخ باسم وزير الجند، يضع عليها «العلامة الصغرى» كاتب من رتبة أدنى. وقد تمّ تبرير تلك القسمة بدعوى «أن الأوامر السلطانية قد تنفّذ بأمور صغيرة لا ينبغي الكتب بمثلها عن الخليفة»[7]. إلّا أنه ليس من المستبعد أن يكون العود الرطب قد فكّر بهذه الطريقة في تحويل السلطان عن بعض القضايا والقرارات.

فماذا كان مصير هذا التفرّغ الثنائي؟ يبدو أنه قد تواصل فيمًا بعد بالرغم من بعض عمليّات التوحيد الوقتيّة (مثل التوحيد بين العلامتين الذي تمّ خلال الثلاث السنوات الأخيرة من عهد المستنصر). كما أُسنِدَت أحيانًا العلامة الكبرى المفصولة بتلك الصورة، إلى بعض كبار الموظفين الذين جمعوا بينها وبين خطّتهم الأصلية، على غرار ابن أبي الحسين. ففي عهد ابن اللحياني، في أوائل القرن الرابع عشر، جمع كاتبه محمد بن إبراهيم التجاني بين الإنشاء والعلامة الكبرى، التي أضاف إليها العلامة الصغرى في أواخر ذلك العهد إثر وفاة زميله ابن

---

4) البربر، 348/2.

5) الفارسية، ص 330 – 31. أنظر حول هذا الشخص، المقري، 653/1، 682، 705، 866.

6) تاريخ الدولتين، ص 53/29.

7) نفس المرجع، ص 46/26 والمسالك، ص 121/18.

الخبّاز[8]. وبعد ذلك تمّ الفصل من جديد بين صاحب العلامة وصاحب الإنشاء خلال عهد أبي فارس وربّما في عهد عثمان. ولكن ليون الإفريقي لم يكن له علم بذلك حيث لم يشر إلّا إلى «كاتب واحد يحرّر الرسائل ويجيب باسم الملك»[9]. وفي العادة لا يحرّر السلطان بنفسه أيّة وثيقة رسميّة ولا يضع عليها علامته، ولم يفعل ذلك إلّا في بعض الحالات الاستثنائية[10]. وبناءً على ذلك فإنّنا ندرك أهميّة الشخص المكلّف بوضع العلامة باسمه. ولقد كانت تلك العلامة في عهد أبي زكرياء تتمثّل في ذكر لقب السلطان واسمه ونسبه القريب، «وصفة كتبها من الأمير أبي زكرياء بن أبي محمد ابن الشيخ أبي حفص»، ووصفة كتبها عن المستنصر قبل تسميته بأمير المؤمنين «من الأمير محمد ابن الأمير أبي زكرياء بن أبي محمد ابن الشيخ أبي حفص»، واستمرّ على ذلك حتى تسمّى بأمير المؤمنين فاختار لعلامته «الحمد لله والشكر لله»»[11]، وقد كانت تلك الصيغة تُدرَج بأحرف غليظة بين البسملة والتصلية، في أعلى الصفحة وبين نصّ الوثيقة. والجدير بالملاحظة أن هذه الصيغة مقتبسة عن الصيغة التي اختارها الموحّدون وهي «الحمد لله وحده»[12]. ونحن نعلم من خلال المؤلفين والوثائق الرسميّة على حدّ السواء، أن الحفصيّين قد احتفظوا بتلك الصيغة لعلامتهم الكبرى حتى النصف الثاني من القرن الرابع عشر، على أقلّ تقدير[13]. ولربّما عوّضوها بعبارة أخرى فيمَا بعد. ففي وثيقتين مؤرختين في سنة 1397 وسنة 1414، تمّ تعويض الصيغة المذكورة بهذه الحكمة الدينية التي تقرّ بقوّة العليّ القدير، وهي «ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم»[14]. ولكننّا لا نستطيع التأكيد هل كان هذا الاستعمال عامًّا ونهائيًّا، أم لا.

---

8) تاريخ الدولتين، ص 30، 54/51، 92 – 3.

9) الفارسية، ص 417 وتاريخ الدولتين، ص 101، 116 – 186/118، 213، 217 وليون، 145/3.

10) مثلاً أبو بكر، أنظر: البربر، 456/2 وعثمان، أنظر: برنشفيك، *Récits de voyage*، ص 218.

11) الفارسية، ص 330، أنظر أيضًا: عنوان الدراية، ص 185 والبربر، 336/2 وتاريخ الدولتين، ص 21 – 38/25، 46.

12) لا شكّ أن هذا التغيير يرجع سببه إلى الحرص على التمييز بين علامة بني حفص وعلامة بني عبد المؤمن الذين ما زالوا في الحكم. ولا يمكن تأويله كتخلٍّ عن السنّة الموحّدية التي كان المستنصر متعلقًا بها شديد التعلّق في الخطبة الجمعية وفي النقود. على أن عبارة «الحمد لله وحده» لم تكن مقصورة على الموحّدين بل كانت شائعة في جميع البلدان المتّبعة للمذهب السنّي. والجدير بالملاحظة أن الفاطميّين في إفريقية قد كانوا يفضلون عبارة «الحمد لله ربّ العالمين». أنظر: حمادو، النص، ص 16.

13) مسالك الأبصار، ص 21/18 والمقدمة، 31/1.

14) Amari، *Diplomi*، ص 123 – 127.

وخلافًا للعلامة الكبرى ، فالصغرى موضعها في آخر النص ، للتأكيد على صحّته. ولكنّ المؤلفين لم يذكروا صيغتها. إلّا أنه من الأرجح ، حسب كثير من الوثائق ، أن تكون على النحو التالي ، على الأقلّ اعتبارًا من عهد أبي العبّاس : «توكلت على الله وهو حسبي»[15]. ولقد نقش الخلفاء الموحّدون على خواتمهم عبارة تكاد تكون مماثلة[16]. ولكن هل كانت تلك العبارة تمثّل أقدم علامة حفصية صغرى؟ فالملاحظ أن الوثائق التي وردت فيها تلك الصيغة كانت صادرة مباشرة عن السلطان لا عن منظوريه. وأخيرًا ، يبدو بالنسبة إلى العلامة الصغرى ، أن ذلك التوقيع اليدوي ، كان في الحالات الأقل أهمّيّة ، مقتصرًا على مجرّد صيغة التصديق ، وهي «صحّ هذا»[17].

والجدير بالتذكير أن لون الورق المخصّص للوثائق السلطانية كان اللون الأصفر[18]. وقد كان الترتيب المعهود للرسائل مماثلاً للترتيب الذي استعمله بنو عبد المؤمن ، فكانت الرسالة تشتمل على هامش متزايد من حيث العرض في اتجاه أسفل الصفحة ، وعندما يصل الكاتب إلى آخر الصفحة ، يواصل الكتابة في الهامش في اتجاه منحرف بل حتى معاكس ، بالنسبة إلى النصّ الأوّل ، وإذا أعوزه المكان فإنه يكمل النصّ في ظهر الصفحة ويختمه دومًا وأبدًا بذكر اسم المُرسَل إليه. وسوف نتحدّث قليلاً فيمَا بعد عن الأسلوب المزخرف الذي كثيرًا ما كان معمولاً به لدى كتّاب الرسائل الرسميّة. وهناك جوانب أخرى من الممكن بحثها في نطاق دراسة الديبلوماسية الخاصّة ، ولكنّها تتجاوز حدود هذا الكتاب ، مثل أنواع الكتابة وصيغة الألقاب وترتيبها والعبارات التي تُبدأ أو تُختَم بها الرسائل ، وطريقة طيّ الرسائل وختمها. إلّا أنه من الممكن الإشارة بصورة عامّة إلى ما كان للتقاليد الأندلسيّة من تأثير بعيد المدى على جميع المعاملات وحتى على لغة الكتابة.

وكيف يمكن أن يحدث خلاف ذلك؟ فقد سبق أن التجأ الموحّدون في وقت مبكّر ، مثل أسلافهم في المغرب الأقصى ، إلى المثقفين الأندلسيّين الموهوبين لكتابة رسائلهم. واقتدى بهم الحفصيّون مدّة طويلة من الزمن ، فلم يشترطوا الانتساب إلى الموحّدين للاضطلاع بمهمّة

15) نفس المرجع ، ص 118 (سنة 1366).

16) القرطاس ، ص 304/137 و328/147 مع الصيغة المعكوسة «على الله توكّلت». وقد اتخذ قاراقوش وابن غانية في طرابلس شعارًا مماثلاً. رحلة التجاني ، 163/1.

17) برنشفيك ، المرجع السابق ، ص 218.

18) سبق أن أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول من هذا الباب.

الكتابة ، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون حين قال «ولأنّ الكتابة لم تكن من منتحل القوم ولا الترسيل بلسانهم» فإن القلم «لم يُشترط فيه النّسب»[18م]. ولقد كان اختيار الكتّاب الحفصيّين من أهل البلاد ، أمرًا استثنائيًا خلال الفترة الحفصية الأولى التي دامت قرنًا ونصف القرن ، ولم يصبح عاديًّا إلّا ابتداءً من عهد أبي العبّاس ، عندما استقدم هذا الأخير إلى تونس الأعوان الذين كانوا يعملون معه في قسنطينة ، وعندما أصبح أهل إفريقية الذين تدربّوا مدّة طويلة على أيدي الأندلسيّين ، قادرين في آخر الأمر على تعويضهم.

فكيف كان يتمّ تبادل الرسائل المتضمنة للإرشادات أو الأوامر ، بين السلطان وممثّليه في الآفاق؟ لقد روى لنا ابن فضل الله كيف كان ساعي البريد يقطع على ظهر بغله المسافة الفاصلة بين العاصمة وبين المكان المقصود[19]. وقد كان ذلك الساعي المختار من بين أعوان القصر يستعمل دابّته الخاصة. وعندما تتعب الدابّة أثناء الطريق ، يتركها عند عامل البلدة التي وصل إليها ويأخذ بدلها دابة أخرى من العامل أو بطريق «السخرة»[20]. ومن المفترض عند عودته أن يقوم في كلّ مرحلة بإرجاع البغل المسلّم إليه واسترداد البغل الذي كان قد تركه هناك. فالنظام الذي كان مستعملاً آنذاك لم يكن يتضمّن محطّات قارّة للتناوب ولا دوابّ تابعة للدولة ومهيّئة في كلّ مرحلة من المراحل لضمان مواصلة الرحلة وسرعتها. وهو يختلف اختلافًا كبيرًا عن نظام «البريد» العمومي والمتطوّر الذي ورثه الشرق الإسلامي عن الساسانيّين بصورة مباشرة وتبنّته إفريقية في أوائل العصر الوسيط. ولكن يبدو أن بعض التحسينات قد أُدْخِلت على نظام البريد خلال النهضة الحفصية في القرن الخامس عشر[21].

على أنّه كثيرًا ما يفضّل المسؤولون في الحالات الاستعجالية توجيه ناقل بريد خاصّ ، وهو عبارة عن «عداء» حقيقي سريع وصَبور ، يستطيع قطع المسافات الطويلة بسرعة على القدم واتّباع المسالك المختصرة. ولا شكّ أنه هو «الرقّاص» الذي أشارت إليه بعض المصادر في العصر الحفصي[22]. وقد بقي هذا النظام ساري المفعول في إفريقية حتى القرن الماضي. وليس من المستبعد الالتجاء أيضًا إلى الحمام الزاجل لنقل الرسائل ، ولكن من الصعب

---

18 مكرر) المقدمة ، 15/2.

19) المسالك ، ص 131/27 — 2.

20) [أنظر: محمد بن الخوجة ، البريد بتونس ، المجلة الزيتونية ، المجلّد الأول ، الجزء 10 ، جوان 1937].

21) لقد أشير إلى البريد في عهد عثمان ، في «تاريخ الدولتين» ، ص 239/130.

22) معالم الإيمان ، 153/4 (منتصف القرن الرابع عشر). وكذلك في بجاية في أوائل القرن الثالث عشر (عنوان الدراية ، ص 161).

تأكيد هذا الاحتمال. فلعلّ النصوص التي بين أيدينا، عندما تستعمل فعل «طَيَّرَ»، تقصد بذلك نقل الأخبار بوسيلة سريعة أخرى، غير الحمام الزاجل[23].

2 – **الماليّة والنقود**:

لا حاجة لنا هنا إلى إعادة ما قلناه آنفًا حول رئيس إدارة المالية أو بالأحرى حول الإسمين المتواليين اللذين أُطلِقا على أكبر موظف على رأس تلك الإدارة، أعني **صاحب الأشغال** ثم **المنفّذ**. أمّا تسمية بقيّة موظفي المصلحة المذكورة، فيبدو أنها كانت تتمّ على وجه العموم حسب مشيئة رئيس الإدارة، إلّا إذا تعلّق الأمر بتعيين أصحاب أهمّ المناصب في العاصمة أو في المدن الكبرى، فحسب الاصطلاح الحفصي وفي كامل المغرب الإسلامي بصفة عامة، يطلق آنذاك على المالية العمومية عبارة «**الأشغال**» أو «الشؤون»، المستعملة بمعناها الضيّق، كما يطلق في أغلب الأحيان على المصالح المالية للدولة عبارة «**أعمال**» أو «وظائف» بدون أيّ نعت آخر[24]. وكثيرًا ما يُعرَف كبار الموظفين العاملين في تلك المصالح باسم «**العمّال**» (جمع عامل)، بدون تخصيص، كما هو الشأن في كثير من البلدان الأخرى منذ عهد بعيد. ويطلق على دفاتر المحاسبة المالية، أكثر من غيرها من الدفاتر الأخرى، اسم «الأزمّة» (جمع زمام). ولقد انتشر استعمال هذه العبارة، إلى جانب العبارة التقليدية «الديوان»، التي تعني حسب الاصطلاح الإداري الخاصّ «المكتب».

ولئن يتعذّر علينا معرفة قائمة وتوزيع مختلف مصالح الإدارة المالية في العصر الحفصي، فإننا نستطيع اكتشاف البعض منها من خلال النصوص الراجعة إلى عهود مختلفة. ويمكن أن نضرب لذلك مثالين: ففي القرن الثالث عشر تولّى محمّد الجوهري[25] خطة صاحب الأشغال في عهد أبي زكرياء «وكان أوّل من تولّى النظر في دار الأشغال من غير الموحّدين. وذلك أنه تمكّن من المولى أبي زكرياء لأنه كان أظهر نجابة في جباية مال العمود الذي كان مأكلة للعمّال. فقرّبه بسبب ذلك وقدّمه للأشغال»[26]. وبعد ذلك بقرنين ستشير المصادر إلى

23) أنظر: Dozy، الملحق، 79/2.

24) نفس المرجع.

25) [الجوهري حسب ابن خلدون والجواهري في «تاريخ الدولتين»].

26) [تاريخ الدولتين، الطبعة الثانية، ص 29. أما صاحب العمود فهو مكلّف – حسب ابن خلدون – بجمع جباية أهل الخيام من البربر].

وجود ديوان هام في عهد عثمان وهو «**بيت الحساب**» الذي لم يظهر في فترات أخرى[27]. ويمكننا أن نتساءل هل أنّ منصب «**ناظر في الأحباس**» الذي تشير المصادر إلى وجوده في نفس تلك الفترة[28] كان يمثّل منصبًا مستحدثًا في فترة متأخرة؟ فقد كان يتقلّده بعض الفقهاء الذين نجدهم أيضًا من بين موظفي المصالح المالية المدنية، وكان يكتسي في نفس الوقت صبغة دولية دينية ودنيوية.

وبالعكس من ذلك نجد بعض الوظائف والمصالح التي تثبت الوثائق وجودها بصورة مستمرّة في العهد الحفصي. فنجد أوّلاً الماليّة السلطانية وكذلك «**دار الضرب أو دار السكة**». ثم يأتي في مرتبة عالية للغاية، في سلك الإدارة والاقتصاد العام للبلاد، «**ديوان البحر**» الذي كان يعمل في تونس وفي الموانئ الأخرى. فهل كان هذا الديوان موحّدًا تحت نظر إدارة واحدة بالنسبة إلى كامل البلاد الخاضعة للسلطان؟ من المحتمل أن يكون «**صاحب الديوان أو الناظر بالديوان**»[29] يتمتّع، من حيث المبدأ، بالسلطة على جميع زملائه في إفريقية[30]. ولكن من الصعب أن نعتقد أن صاحب الديوان في بجاية مثلاً، حتى في فترة الوحدة الحفصية، لم يكن يتمتّع بحرية تكاد تكون مطلقة، نظرًا لأهمية تلك المدينة وبعد الشقّة. وتشير المعاهدات المبرمة بين تونس وبيزة، تحت عنوان **المشتغل** إلى وجود مندوب عن الجمارك في كلّ ميناء[31] ولكنها لا توضّح لنا قطّ مدى تبعيّته تجاه المدير المقيم بتونس. على أن هناك عبارة أخرى مستعملة بكثرة في إفريقية، كما كانت مستعملة منذ عهد بعيد في الأندلس والمغرب، وهي عبارة «**المُشرف**» التي تطلق على صاحب الجمارك بالعاصمة وبأيّة مدينة من المدن الأخرى، على حدّ السواء. وتسمّى الوظيفة التي يتقلّدها «**الإشراف**»[32].

---

27) نفس المرجع، ص 133 – 245/139، 256 ومناقب سيدي ابن عروس، ص 408. أنظر أيضًا: أدورن، تحقيق برنشفيك، ص 217.

28) نفس المرجع، ص 133 – 4، 136، 244/143 – 6، 250، 264.

29) المقصود بالديوان عند ابن خلدون «الجمارك» (البربر، 735/2).

30) Amari، *Diplomi*، ص 23.

31) أنظر بالخصوص: Amari، *Diplomi*، ص 90 و94 (معاهدة 1313).

32) أنظر بالإضافة إلى المرجع المذكور، ص 28 (سنة 1200)، وماس لاتري، معاهدات، ص 123 و188 (1272 – 1278). وحول وجود المشرف في بجاية وقابس في القرن الثالث عشر، أنظر: عنوان الدراية، ص 56 – 193 ومناقب الدهماني، ص 55 أ.

وبالإضافة إلى ذلك فإن إدارة المالية ، وبالخصوص الجمارك كانت تضمّ عددًا من **الكتّاب** (أو الكتبة)[33] **وشهود عدول** ، مختصّين.

كما كانت توجد في المدن الكبرى ، بصورة تكاد تكون مستمرّة ، باستثناء بعض فترات التعطيل المؤقّت ، مصلحة المكوس المكلّفة بالإضافة إلى ذلك باستخلاص أداءات السوق ، ولا شكّ أن **ديوان الباب** الذي أشارت بعض المصادر إلى وجوده في القيروان[34] كان مكلّفًا باستخلاص تلك الأداءات الموظفة على البضائع قبل دخولها. ومن المحتمل أن تكون **دار المختصّ** التي أشارت المصادر إلى وجودها بتونس من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر ، إلى جانب **دار الإشراف** ، هي مقرّ إدارة المكوس وأداءات السوق بالعاصمة[35]. أليس مدير هذا الديوان هو الذي ذكره ليون الإفريقي تحت اسم «المكّاس» ، في قائمة كبار موظفي الدولة الحفصية ، قل صاحب ديوان البحر نفسه؟ وقد كان مكلّفًا ، حسب قوله «باستخلاص إيرادات الرسوم الموظفة على كلّ ما يدخل إلى المدينة من بضائع ، وكذلك الضرائب الموظفة على التجّار الأجانب» ، وذلك بمساعدة «عدد كبير من الأعوان»[36]. وممّا تجدر الإشارة إليه أخيرًا أنّ أهمّ المراكز الإقليمية على وجه العموم ، حتّى في فترات خضوعها التام للعاصمة ، كانت تشتمل على مصلحة خاصّة مكلّفة ، تحت إشراف الوالي وفي ظروف غير محدّدة كما ينبغي ، بالنسبة إلينا ، باستخلاص الضرائب وبخزينة المنطقة.

وقد كان يطلق على الخزينة ، كما في سائر البلدان الإسلامية ، اسم «**بيت المال**» ، الذي تردّد ذكره في كتابات كثير من المؤلفين الحفصيّين ، من فقهاء وإخباريّين ، وهي عبارة لا تعني في أغلب الأحيان إلّا «الخزينة العامة». ولكن لها في بعض الكتابات الأخرى مدلول ملتبس أكثر. ولعلّها تعني أحيانًا صندوق السلطان الخاص. فعندما يريد المؤلفون تجنّب أيّ التباس ، يستعملون عبارة صريحة وهي «مال المؤمنين»[37]. وليس من المؤكد أن يكون الناس شاعرين دائمًا بالفرق بين أموال السلطان الخاصّة وأموال الدولة ، ومن باب أولى وأحرى أن يكون ذلك المبدأ مطبّقًا في الحياة العامّة. ومهما يكن من أمر ، فلا شيء

33) أشير إلى «وجود شيخ كتبة الديوان» في بجاية (عنوان الدراية ، ص 205).
34) معالم الايمان ، 257/4.
35) تاريخ الدولتين ، ص 50/28 – I وتحفة الأريب ، ص 9 – 10.
36) ليون الإفريقي ، 145/3.
37) مثلاً تاريخ الدولتين ، ص 106/58.

يسمح لنا باعتبار بيت المال بإفريقية في العصر الوسيط ، مجرّد صندوق لإدارة أموال الأوقاف أو المكاسب التي لا وارث لها ، مثلما هو الشأن في الأندلس[38] أو في البلاد التونسية في الوقت الحاضر[39].

وبالإضافة إلى الأرباح الراجعة إلى الدولة أو السلطان من الاستغلال المباشر للأملاك السلطانية العامة أو الخاصّة ، فما هي الموارد العادية للخزينة عهدئذ؟ يبدو من الممكن تصنيفها إلى الأصناف الخمسة التالية : الضرائب الريفيّة والأداءات الموظّفة على التجارة الداخلية والصناعة ومداخيل المصالح المستلزمة والاحتكار والجمارك البحرية والضرائب الموظفة على غير المسلمين. ولقد قدّمنا بيانات مفصّلة أكثر حول كلّ صنف من تلك الأصناف في أبواب أخرى من هذا الكتاب ، عندما تعرّضنا للأشخاص أو الأنشطة البشرية الخاضعة لتلك الأداءات المختلفة. ولكن يتعيّن علينا هنا توضيح بعض الجوانب من هذه السياسة الجبائية المتشعّبة ، من زاوية التنظيم المالي والمردوديّة.

فبالنسبة إلى الضرائب الريفية أوّلاً ، هناك ظاهرة بارزة تتمثّل في الفارق في المعاملة ، بموجب الواقع الاجتماعي والسياسي ، بين السكّان الفلاحيّين الخاضعين مباشرة للسلطة المركزية ، وبين القبائل – من الرحّل أو المقيمين – التي لا تخضع بصورة مستمرّة وضيّقة للرقابة الحكوميّة ، بسبب نمط عيشها وابتعادها عن مركز السلطة. فبالنسبة إلى هذه القبائل لا يمكن أبدًا ، كما هو الشأن بالنسبة إلى المناطق التي تتحكّم فيها السلطة المركزية من قريب ، ضبط قواعد دقيقة وتقديرات مفصّلة ، بحسب مساحة الأرض وحجم إنتاجها وأهميّة الماشية. فتوظيف الأداءات يتمّ بصورة جزافيّة بالاتفاق بين الطرفين أو حسب مشيئة الحاكمين. وهو يكتسي حينئذ صبغة الخراج ، مهما اختلفت التسميات الخدّاعة التي تطلق عليه بصورة أو بأخرى. أضف إلى ذلك أن استخلاص تلك الضرائب كان في كثير من الحالات متقطّعًا أو متوقّفًا على الاستظهار بالقوّة من قِبل السُّلَط. وعندما تتراكم الأموال المتأخرة يصبح من الصعب أو من المستحيل استرجاعها ولو بالقوّة. وبناءً على ذلك فقد كانت الحكومة – أو ممثّلوها في الأقاليم – حريصة على إكساب تلك الجباية الدقيقة ما تستوجبه من نظام وانتظام. وقد كانت تتمّ أحيانًا بواسطة بعض قبائل المخزن التي تستخلص الضرائب من القبائل

38) بالنسبة للأندلس في عهد المرابطين ، أنظر : ليفي بروفنسال ، إشبيلية الإسلامية في أوائل القرن الثاني عشر ، باريس 1947 ، ص 13 – 24 ، 144. وبالنسبة للأمويّين في قرطبة ، أنظر نفس المؤلف ، اسبانيا الإسلامية ، ص 71 – 2. وبالنسبة لبني مرين في فاس ، أنظر : المسالك ، ص 219 – 220.

39) [لقد ألغيت بتونس الأوقاف الخاصة والعامة إثر استقلال البلاد سنة 1956].

الأخرى. ولكن في العادة يقوم والي المنطقة أو أعوانه باستخلاص المبالغ المستحقّة من أيدي رئيس فرع القبيلة الموظفة عليه الضريبة، بعدما يكون هذا الأخير قد تولّى تقسيمها على أبناء قبيلته واستخلاصها منهم. وفي كثير من الأحيان يقوم السلطان هو نفسه أو أحد كبار رجال بلاطه بجولات عسكرية وجبائية في نفس الوقت، عبر مختلف مناطق البلاد، على رأس جيش أو «**محلّة**». وقد بدأت هذه الطريقة تنتشر شيئًا فشيئًا، إلى أن أصبحت نظامًا عاديًا، ربّما في غضون القرن الخامس عشر في أيام أبي فارس وعثمان. ولا شكّ أن الحفصيّين في نهاية العصر الوسيط لم يستعملوا بصورة منتظمة ومدقّقة نظام «محلّة» الصيف و«محلّة» الشتاء، كما حدّده البايات في العصر الحديث، تحديدًا دقيقًا في الزمان والمكان. ولكنهم نظّموا وطبّقوا كثيرًا من عناصره الأساسيّة.

أما الظاهرة البارزة الأخرى من هذا النظام، فهي تتمثّل في ابتعاده عن تعاليم الكتاب والسنّة ومبادئ الشريعة الإسلامية. ولا شكّ أنّ الحفصيّين قد حافظوا على ضريبة العشر الموظّفة على محاصيل الأرض والجزية الموظفة على غير المسلمين، كما أن عبارة **الخراج** التي تطلق هي نفسها على الضريبة العقارية ما زالت مستعملة آنذاك. ولكن ما قلناه آنفًا عن نوع الجباية التي كانت موظفة على أغلبيّة القبائل يدلّ دلالة كافية على أن القواعد الدينيّة لم تكن مطبّقة إلّا تطبيقًا محدودًا للغاية. من ذلك أن الجزية التي لم يكن يخضع لها النصارى الأجانب القادمون بمقتضى معاهدات التجارة والاستقرار، كانت موظّفة بصورة تكاد تكون محصورة على اليهود، دون سواهم من غير المسلمين. ومن ناحية أخرى نستطيع أن نؤكّد أن اليهود كانوا خاضعين أيضًا لأداءات أخرى غير شرعية. على أن المسلمين، كما هو الشأن في بعض البلدان الإسلامية الأخرى، كانوا خاضعين هم أيضًا لمجموعة من الرسوم الموظفة على صنع وترويج بعض البضائع التي لا يعرفها الدين، بل يستنكرها. وهذه «**المكوس**» التي يتمّ من حين لآخر تخفيضها أو إلغاؤها إثر بعض ردود الفعل الدينية أو بمناسبة بعض الأفراح، سرعان ما تظهر من جديد باستمرار. كما كانت نسبة الأداءات الجمركيّة من مجموع مداخيل الخزينة، هامّة جدًّا، وقد استطاع المنظّرون بطريقة ما التوفيق بينها وبين التعاليم الدينيّة. وهكذا فقد كان ازدهار الدولة ماليًّا مرتبطًا إلى حدّ بعيد بالتجارة الخارجية (لا سيّما في مستوى التوريد) أي بالنشاط الاقتصادي الذي يقوم به الأشخاص الأجانب في معظمهم، بالنسبة إلى الدين السائد في البلاد، وبالنسبة إلى البلاد نفسها.

وممّا تجدر الإشارة إليه أيضًا، الأهميّة التي كانت توليها تلك الجباية إلى الخدمات العينيّة. من ذلك أن قسمًا كبيرًا من الضرائب الريفيّة والأداءات الموظفة على التجارة كان

يتمثّل في نسبة مائوية تُقتَطع عينًا من الإنتاج أو من البضائع المُرَوّجة. وينجرّ عن ذلك اضطرار الإدارة السلطانية إلى خزن تلك البضائع والتصرّف فيها. وليس من باب الصدف أن تُطلَق على تلك الإدارة العبارة التي ما زالت مستعملة إلى اليوم وهي «المخزن»، وقد تحوّلت في اللغة الحديثة إلى عبارة «مغازة». وبناءً على ذلك فقد كان البلاط السلطاني والجيش لا يشتريان شيئًا كثيرًا من بعض الموادّ، ولا سيّما الموادّ الغذائية، من عند الخواصّ. بل كانت الحكومة هي نفسها تتولّى بيع تلك الموادّ في بعض الأحيان. وفي سنوات المجاعة، تفتح المستودعات السلطانية أبوابها وتساعد على تغذية الجائعين بمخزوناتها.

ولكن مهما كانت طريقة جباية الضرائب (رسوم أم وظائف)، فلا ينبغي الاستهانة بالخسائر التي يتسبّب فيها الوسطاء قبل وصول محاصيل الجباية إلى الخزينة. وإنّنا نلمس من خلال النصوص التابعة لذلك العهد ومن خلال التلميحات الواردة أكثر من مرّة، أنّ الجباية المباشرة كانت تترك مجالاً لشيء من التبذير، بالرغم ممّا كان يعمد إليه أعوان المالية حسب الاحتيال، من استخلاص جراياتهم الشخصيّة مباشرة من دافعي الضرائب، بالإضافة إلى المبالغ الموظفة عليهم. وعلاوة على ذلك، فقد كانت الجباية محرومة من التمتّع بقسط من مواردها، بمقتضى قرارات السلطة العليا هي نفسها، التي كانت تفوّض لبعض الأشخاص — من رجال الدين أو من غير رجال الدين — استخلاص بعض الضرائب الموظّفة على الأراضي أو القبائل، لفائدتهم الخاصّة. ولكن يبدو أن مداخيل الخزينة كانت بالخصوص متغيّرة إلى حدّ كبير، وذلك بحسب تغيّر ازدهار الفلاحة وتربية الماشية، وأكثر من ذلك، بحسب تغيّر مساحة المناطق الخاضعة للسلطة المركزيّة أو المستعصية عليها. أما عنصر الاستقرار الذي يكتسي مع ذلك صبغة بالغة الخطورة وتعسفيّة، والمتمثّل في نظام «اللزمة»، فإنه لم يكن مستعملاً في نطاق محدود وبالنسبة إلى بعض الحالات الخاصة، مثل الأداء على الخمر بالعاصمة التونسية الذي كان في عهدة النصارى. ولكن يبدو أنّ الحفصيّين، بالرغم من نقائص نظامهم الجبائي وعدم استقرار العناصر الخاضعة للضريبة، لم يكونوا في حاجة — على وجه العموم — إلى الالتجاء إلى الاضطهاد الجبائي لتوفير موارد خزينتهم. كما يبدو أنهم لم يسمحوا لمنظوريهم بالالتجاء إلى ذلك. وبناءً على ذلك فإن اعتدالهم في هذا الميدان وسَدَادَ سياستهم الرامية إلى تشجيع النشاط الاقتصادي الذي يمثّل مصدرًا للضرائب، عوض إثقال كاهله بأعباء جسيمة، كلّ ذلك قد أسفر عن نتائج مفيدة. فخلال القرن الخامس عشر، في عهد السلطان عثمان، كانت تدخل إلى خزائن الدولة، حسب السنين، عدّة مئات من آلاف الدنانير الذهبيّة.

على أنّ بعض الموارد الخارقة للعادة كانت تزيد في المداخيل السلطانيّة وتنقص من بعض المصاريف. فهناك أوّلاً الغرامات «الخطايا»[40] المفروضة من قبل المحاكم المدنية أو الشرعيّة والمصادرات التي تأذن بها الحكومة ، وقد أفضت تلك العمليّات مرّات متوالية إلى مصادرة جميع أموال بعض كبار الموظّفين المتّهمين ، حقًّا أو باطلاً ، باختلاس أموال الدولة. وهناك أيضًا الغنائم العسكرية – البريّة أو البحرية – والغرامات الحربية المفروضة على المغلوبين[41]. ثم هناك الهداية التقليدية التي يقدّمها الأعيان أو المجموعات إلى السلطان[42] وكبار رجال الدولة وضريبة **النزول والتضييف** المفروضة في المناطق التي ينزلون بها[43]. أضف إلى ذلك الأشغال الشاقّة وعمليّات التسخير المجانية التي يمكن أن تفرض على أهل المملكة وعلى أيّ مكان يمرّ منه الجيش أو أعوان الإدارة.

وكما يتضح من بعض المعلومات المتفرّقة ، فإن الأموال كانت متوفّرة بكثرة في الخزينة الحفصيّة. وإن إفلاس أبي إسحاق الأوّل مثلاً ، في بداية عهد انحطاط ، يعتبر ظاهرة غير عادية. وبالعكس من ذلك ، فإن أبا زكرياء والمستنصر ومعظم السلاطين الذين خلفوهما ، لا سيّما اعتبارًا من رجوع الوحدة الحفصيّة ، إثر الفترة المرينية ، كانوا يتصرّفون في ثروات طائلة من الأحجار الثمينة والذهب. فقد حمل ابن اللحياني معه في سنة 1317 ، عند هروبه من إفريقية جميع المدّخرات التي جمعها أبو زكرياء. ولكنها جُمعت من جديد فيمَا بعد. فقد كان الرأي العام يعتبر أن الأموال التي اكتنزها عثمان في برج القصبة ، تكتسي قيمة بالغة. وقد ساعدت على اعتبار السلطان الحفصي أغنى ملوك المغرب الإسلامي[44]. وترجع هذه النتيجة – والحقّ يقال – على حدّ السواء إلى وفرة المداخيل وحسن التصرّف فيها وإلى الميل الواضح إلى الاقتصاد والاكتناز. على أنّ التصوّر للالتزامات الحكومية يدعو هو نفسه إلى الاعتدال في المصاريف ، بشرط أن لا يفرط السلطان في السخاء أو البذخ ، ذلك أن أهمّ

---

40) «لقد أمر الواثق بإحراق أزمّة الخطايا والمكوس» (تاريخ الدولتين ، ص 57/32).

41) نفس المرجع ، ص 195/105.

42) لا سيّما الخيول التي تقدّمها القبائل ، عربونًا على ولائها.

43) لقد مُنحت إعفاءات من تلك الضريبة لمدينة تونس من طرف ابن أبي عمارة ، كما أمر السلطان أبو العباس «برفع التضييق عن قرى قرطاجنة» ، تاريخ الدولتين ، ص 171/93 والفارسية ، ص 356 – 402. «ووظّف أبو إسحاق الثاني على أهل تونس كراء شهرين من كلّ دار ، فجاءت الدور نحو سبعة آلاف دار ، واجتمع من ذلك ثلاثون ألف دينار اشترى بها دارًا للضياف وارتفع النزول عن تونس» ، (الأدلة البيّنة ، ص 133 – 4).

44) أدورن ، ص 212. ويقدّر الدخل السنوي لخزينة الدولة في عهد عثمان بمبلغ يتراوح بين 500 و600 ألف دينار ذهب.

النفقات كانت مخصّصة ، سواء عن طريق التموينات المباشرة أو بواسطة الجرايات والمرتّبات ، لتوفير موارد الرزق للسلطان وأسرته وحاشيته ، وللموظّفين والجيش . وكان السلطان يتولّى أيضًا ، بصورة متغيّرة واعتباطية ، على نطاق أوسع ، توزيع هدايا عديدة على أصناف مختلفة من رعايا مملكته أو من الأجانب وعلى قادة الجيش ورجال الأدب والدين . إلّا أن مصاريف الدولة لم تكتس على وجه العموم أية صبغة مُرهِقة ، باعتبار أن مفهوم المصلحة العمومية كان محدودًا للغاية ومحصورًا في حفظ الأمن ومباشرة القضاء ورعاية بعض المشاريع الخيريّة . وأمّا الأشغال العموميّة وأعمال صيانة الشوارع والطرقات ، فتكاد تكون منعدمة . وقد كانت أعمال تشييد وصيانة المعابد وتحصينات المدن ، تنجز أحيانًا من أموال الخزينة وأحيانًا أخرى ، بصورة مساوية على الأقلّ ، بأموال الأوقاف أو على نفقة الخواصّ ، ذلك أنّ الحفصيّين المعتدلين في إنجاز المنشآت والمحبّين للعيش الرغيد بدون بذخ مفرط ، لم يكونوا ميّالين بطبيعتهم إلى إثقال كاهلهم بالديون . وفي الجملة فقد كانت ماليّتهم سليمة ، واستطاعوا المحافظة عليها رغم تقلّبات الزمن ، بفضل ما كانوا يتحلّون به من بُعد نظر جدير بالتنويه : ألم يكن ذلك سببًا من الأسباب الأساسيّة لطول مدّتهم ؟

فلا غرابة حينئذ إن كانت تلك السياسة المالية السديدة متماشية مع سياسة نقدية لا تقلّ عنها تبصّرًا . على أن الحفصيّين لم يأتوا بشيء جديد في العالم الإسلامي ، بالنسبة إلى الشروط العامة لإصدار وتداول النقود . فالدولة كانت تحتكر صنع النقود ، ولكن ضربها كان حرًّا ، بمعنى أن دور الضرب الموزّعة في أهم المدن كانت تقوم ، مقابل تعويض معيّن ، وبدون أيّ تحديد ، بضرب المعادن التي يسلّمها إليها الخواصّ . كما كان تداول النقود الأجنبية حرًّا ، إلّا إذا قرّرت الحكومة ، في بعض الحالات الاستثنائية التخفيض من قيمتها ، عندما تشعر بأن بعض النقود الفاسدة تعرّض العملة الوطنية واقتصاد البلاد للخطر .

وباستثناء المحاولة الوحيدة والقصيرة الأمد التي قام بها المستنصر لإحداث سكّة من النحاس (الحندوس)[45] ، فإن النقود الوحيدة التي أصدرتها الدولة تتمثّل ، مع أجزائها المختلفة ، في الدينار الذهبي أو «الدبلون» الذي يبلغ وزنه 4,72 غرام والدرهم الفضي الذي يبلغ وزنه حوالي 1,5 غرام ، وتمثّل عشر قطع منه العملة الحسابية أي الدينار الصوري أو الفضّي . والدينار والدرهم ، من حيث الشكل والوزن ، هما من التراث الموحّدي الذي حافظ عليه الحفصيّون بكلّ أمانة . ووفقًا لنظام أحاديّة المعدن المتناوب أو المركّب ، الذي كان

---

45) [كان ضرب هذا الحندوس سنة 660 هـ/ 1262م . أنظر تاريخ الدولتين ، الطبعة الثانية ، ص 38] .

معمولاً به آنذاك في بقيّة البلدان الإسلامية الأخرى ، فإن العملة الذهبية والعملة الفضية ، مستقلّتان الواحدة تجاه الأخرى ، بدون أيّة علاقة شرعيّة بينهما . وكلّ عملة منهما لها قوّة إبرائيّة تامّة ، عندما ترد في الرسم المنشئ للالتزام أو عندما تفضّلها العادة الجاري بها العمل ، على الأخرى .

وفي مرّتين متتاليتين على الأقلّ ، عندما انحطّ الدرهم الحفصي ، أُدخِلَت عليه إصلاحات للرفع من قيمته . فمنذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر حسب التأكيد ، كان متداولاً درهم جديد له قيمة مرتفعة ، إلى جانب الدرهم القديم الذي كان له نفس الوزن ، ولكنه فقد خمس قيمته بسبب ارتفاع مزيجه . وحوالي منتصف القرن الخامس عشر ، أضطرّت الدولة إلى تقويم الوحدة النقدية الفضيّة ، إمّا بسبب نقص الدرهم الجديد من حيث العيار أو الوزن ، أو بسبب ارتفاع سعر الذهب . وعندئذ تمّ في مدّة السلطان عثمان تجديد ضرب درهم الفضة الذي أطلق عليه اسم «**ناصري**» (الجمع : نواصر) ، وهو يساوي ثلاثة أضعاف الدرهم الجديد[46] . وإن هذه المقاومة ضدّ تزييف العملة وعدم ثبات علاقتها ، لهي من الأمور الجديرة بالملاحظة . ولكن الذي يثير الانتباه أكثر أن تلك المقاومة لم تتعرّض للعملة الذهبية ، ذلك أن الدينار الحفصي كغيره من دنانير الممالك الإسلامية المنبثقة عن الدولة الموحّدية ، قد بقي دومًا وأبدًا ، بدون أي تغيير في الوزن ، عملة جيّدة الصنع ومرتفعة العيار[47] .

46) كان الدينار يتجزّأ إلى نصف دينار وربع دينار وثمن دينار. وعندما أحدث الناصري ، تجزأ إلى **خمسين** (5/6) و**خرّوبة** (4/6 أو 2/3) و**نصف ناصري** (3/6 أو 1/2) و**جديد** (2/6 أو 1/3) و**قفصي** أو **قيراط** (1/6) .

47) [لمزيد التفاصيل ، يراجع البحث الذي خصّصه حسن حسني عبد الوهاب للنقود الحفصية في «الورقات» ، ج 1 ، ص 455 – 461] .

البَـابُ التّاسع
النظَامُ السيَاسيّ وَالإداريّ
-2-

الفصل الأوّل :
الجيش والبحرية

1 – تركيب الجيش :

إن الجيش الحفصي منبثق عن الجيش الموحّدي ، بدون انقطاع ، حيث لم يكن في الأصل سوى فرع منفصل من فروعه . وإنّ أوّل من رتّب نظامه ترتيبًا لا نعرف شيئًا عن تفاصيله من سوء الحظ ، هو «الشيخ» عبد الواحد ، عندما كان واليًا على إفريقية باسم خليفة مراكش[1]. وقد كانت نواة ذلك الجيش حتى آخر القرن الرابع عشر ، على أقلّ تقدير ، متكوّنة من أفراد «القبائل الموحّدية» المستقرّين بإفريقية . وكما انضمّت إلى الجيش الموحّدي منذ عهد عبد المؤمن قوات مسلّحة أجنبية عن الحركة الموحّدية الأولى ، فقد ألحق الحفصيّون بجنودهم «الموحّدين» في وقت مبكّر قوات عسكرية من مصدر آخر ، مجنّدة على عين المكان ومن الخارج ، ذلك أن العدد القليل من الموحّدين الموجودين بإفريقية لم يكن يسمح بتكوين جيش متركّب منهم دون سواهم . إلّا أنهم كانوا يمثّلون لأجل طويل العنصر الأساسي الذي يتكوّن منه الجيش الحفصي ، كما كان «شيوخهم» يتمتّعون في صلبه بنفوذ ومزايا خاصّة . ولكن كانت توجد إلى جانبهم منذ البداية ، جيوش تعمل في خدمة سلاطين بني حفص .

1) الفارسية ، ص 307 وتاريخ الدولتين ، ص 23/13 .

ولقد تحصّل ابن فضل الله على قائمتين ، الأولى ضبطها ابن سعيد في القرن الثالث عشر ، والثانية أمدّه بها أحد المخبرين في القرن الموالي[2]. وهما متطابقتان ، بالنسبة إلى الأمور الأساسية ، وقد أكّدتها وأوضحت كثيرًا من المسائل الواردة فيهما ، روايات الإخباريين ، ولا سيّما ابن خلدون . ويأتي في كلّ مرّة ذكر الموحّدين في رأس القائمة ، ثم يتبعهم حسب نظام متغيّر ، العرب والبربر التابعون للمغرب أو إفريقية والمشارقة والأندلسيّون و «الإفرنج النصارى» .

ويتكوّن الجيش في معظمه من الجنود التابعين للقبائل والمتغيّر عددهم للغاية . ويترتّب على تشعّب العلاقات بين الحكومة والقبائل وتقلّب الأوضاع السياسية ، تنوّع كبير في طرق التجنيد وتغييرات مستمرّة . ومن حيث المبدأ ، فإن القبائل المعترفة بالسلطة الحكوميّة تقبل إمدادها بالإعانة العسكرية ، إلّا أن تلك المساعدة المفروضة بالقوّة أو المقبولة بطيب خاطر ، مقابل بعض المزايا المادية – كالجرايات والتنازل عن الضريبة والفوائد العقارية – كانت متفاوتة من حيث عدد المجنّدين ومدّة الخدمة العسكرية العادية ، بحسب الحالات . أضف إلى ذلك أنها لم تكن قارّة بالنسبة إلى عدد كبير من الخاضعين للسلطة . إذ أن تعداد قبائل المخزن في وقت السلم كما في وقت الحرب ، كان يستدعي تعديلات تكاد تكون مستمرّة .

ويبدو أنّ القبائل المستوطنة في المناطق المطابقة للبلاد الطرابلسية والبلاد التونسية كانت تحتلّ مكانة زهيدة في الجيش الحفصي . كما أن أبناء قبيلة المرنجيسة الذين كانوا يتنقّلون بين تونس والقيروان أثناء الغزوة الموحّدية ثم أجبرهم الفاتحون على تقديم عدد من الجنود ، قد أصبحوا خاضعين لسلطة أعراب بني سليم[3]. ومن ناحية أخرى فقد دعا السلطان الحفصي الأول أبو زكرياء ، الهوّاريّين المستقرّين في مرتفعات تونس الوسطى ، إلى إمداده بعدد من الجنود . ولكن ذلك لم يكن سوى حيلة مريرة ، التجأ إليها ذلك الأمير للقضاء على مقاتلي قبيلة هوارة التي لم تخضع تمامًا لسلطته . ولكنّ بعض مقاتلي تلك القبيلة سيعملون فيمَا بعد في خدمة سلاطين بني حفص[4]. وبالعكس من ذلك فإن الحفصيّين ، وبالخصوص في بجاية ، قد استخدموا الجنود البربر التابعين لمنطقة قسنطينة ، والمنتمين مثلاً إلى قبائل سدويكش ووهاصة وبالخصوص صنهاجة ، وهي القبيلة التي كان الموحّدون قد ركّزوها في وادي السمّام

2) المسالك ، ص 19 ، 122/24 ، 128 والبربر ، 92/3 .
3) البربر ، 226/3 .
4) نفس المرجع ، 279/1 و303/2 ، 366 ، 450 و8/3 .

باعتبارها قبيلة مخزن ، ثم عُرِفت بولائها للحفصيّين وأصبحت في القرن الرابع عشر العنصر الأساسي من عناصر الجيش الحكومي في منطقة بجاية[5].

وهناك عناصر بربرية أخرى قادمة من بعض المناطق الغربية النائية ، خارج حدود إفريقية . نخصّ بالذكر منها جنود قبائل زناتة في الجزائر الوسطى ، الذين اتخذوا موقفًا مناهضًا لبني عبد الوادي في تلمسان. وعلى هذا الأساس أيضًا تعاون بنو توجين مع أبي زكرياء والمستنصر. وقد تلقّى زعيمهم محمد بن عبد القوي من هذا الأخير بعد صليبيّة لويس التاسع ، هدايا ثمينة ، من بينها بعض المدن الواقعة في منطقتيْ الحضنة والزاب . وبعد ذلك بحوالي اثنتي عشرة سنة انتقل بنو أخيه وخصومه الشخصيّون، بنو صالح ، إلى منطقة قسنطينة حيث منحهم الحفصيون بعض الإقطاعات العقارية واستمرّوا في خدمتهم نهائيًا. ثم حوالي سنة 1310 أُطْرِد أحفاد عبد القوي أنفسهم من أراضيهم ، فالتجأوا إلى تونس ، حيث استقرّ بها واحد منهم وأصبح من الجنود المخلصين لسلاطين بني حفص[6]. كما تحالف أبناء قبيلة مغراوة هم أيضًا مع أبي زكرياء الأوّل ، وكانوا بلا شكّ من بين الثلاثمائة وخمسين شخصًا من قبيلة زناتة الذين سجنهم الدعيّ الفضل إثر دخوله إلى تونس سنة 1283[7]. وفي أوائل القرن الرابع عشر ، حوالي سنة 1307 ، عندما أجبر التلمسانيّون أمير زناتة راشد بن محمد على الفرار ، وضع نفسه هو وجنوده في خدمة أمير بجاية الحفصي أبي البقاء. وقد ساد في أوّل الأمر الوفاق بل حتى المودّة ، بين القادمين الجدد وجنود صنهاجة ، وبفضل تعاونهم مع بعضهم بعضًا ، ساعدوا أبا البقاء على الانتصار ، عندما استولى على تونس وقاوم الهجومات الأولى التي شنّها ضدّه أخوه أبو يحيى أبو بكر. ولكن ، بعد ذلك بقليل غضب راشد على تصرّفات الحاجب ابن غمر الذي أمر بإعدام أحد رجاله . فاتصل بزعيم صنهاجة والتمس منه مساعدته على الانتقام. ولكنّ الصنهاجي رفض ذلك الاقتراح رفضًا باتًّا ، وبعد نقاش عنيف ، أمر بضرب راشد إلى أن مات[8]. فانسحب أقرباء القتيل ، حسبمَا يبدو ، إلى

---

5) نفس المرجع ، 366/2 ، 435 ، 447 و321/3 و295/4 . وانظر أيضًا : حول بني ثابت في منطقة القلّ ، نفس المرجع ، 298/1 .

6) نفس المرجع ، 356/2 و8/4 – 16 .

7) تاريخ الدولتين ، ص 76/37 . وجاء في مسالك الأبصار أن الجيش الحفصي كان يضم رجالاً من زناتة مشهورين بشجاعتهم .

8) البربر ، 433/2 – 6 و321/3 – 2 . خلافًا لرواية ابن خلدون فإن مقتل راشد قد تمّ بعد هجومات أبي بكر الأولى. إذ أن أبا بكر نفسه كان يعتبر أن مغراوة ما زالوا أصدقاء للصنهاجيين في بجاية .

الغرب. إلّا أن جيش أبي بكر صاحب بجاية كان لا يزال يضمّ، بعد ذلك ببضع سنين، عناصر من مغراوة إلى جانب عناصر من توجين ومليكش. وفي النصف الثاني من القرن، نجد من جديد في صفوف جيش أبي إسحاق الثاني جنودًا من مغراوة[9].

كما نجد في خدمة الحفصيّين بعض الأمراء المتصاهرين مع الأسرة المالكة في تلمسان أو فاس، والذين فرّوا من بلادهم الأصلية لأسباب سياسية، متوجّهين مع جنودهم إلى تونس أو بجاية، حيث خُصّوا بالترحيب. من ذلك مثلاً أن عبد الله بن قندوز التابع لبني عبد الوادي، قد أقام مدّة من الزمن مع أنصاره بني قمّي عند أبي زكرياء، قبل العودة إلى المغرب الأوسط ثم الاستقرار في المغرب الأقصى[10]. وخلال القرن الموالي، في عهد أبي بكر، بعدما توقف المريني عبد الحق بن عثمان في بجاية، استقرّ عدّة سنوات في تونس على رأس جيش من الخيّالة والمشاة، متمتعًا بحظوة السلطان إلى أن أهانه الحاجب ابن سيّد الناس، سنة 1329، فشارك في ثورة الأمير أبي فارس ثم ارتحل إلى تلمسان. وفي عهد نفس السلطان قدم إلى إفريقية مريني آخر، وهو عمر بن رحّو الذي أطرده أقاربه من الأندلس، فانضمّ إلى الجيش الحفصي ونال فيه شهرة واسعة. وبقي بعده أبناؤه في الجيش، ما عدا واحد منهم فقط، وهو يحيى الذي رجع إلى الأندلس للدخول في مغامرة. ولكن ابنه عثمان رجع بعد ذلك إلى بجاية في سنة 1366، ودخل في خدمة أبي العباس، وقاتل في سبيله ببسالة[11]. إلّا أنّ مثل هذه المساهمات كانت قليلة وغير ثابتة على وجه العموم. ولكنّها لم تكن تخلو من فائدة معنوية على مسرح السياسة الشمال إفريقية[12].

وهناك مساهمة عسكرية أخرى مماثلة لها في عدم الاستقرار، ولكن أكثر منها أهميّة، وهي مساهمة الأعراب الرحّل في إفريقية. فينبغي وضعها في المقام الأول، من حيث العدد ومن حيث القيمة الفعّالة، لا سيّما في أواخر القرن الثالث عشر وخلال القرن الرابع عشر، عندما ضعف الموحّدون في إفريقية وتأكد تدخّل الأعراب في شؤون الدولة الحفصية. ولقد رأينا في القسم الأول من هذا الكتاب الدور الأساسي والمتكرّر الذي قام به أولئك الأعراب، أمثال الذواودة والكعوب وبني حكيم، في الثورات الداخلية أو الحروب مع الخارج. ومن

9) نفس المرجع، 446/2 و78/3.

10) نفس المرجع، 390/3 – 492.

11) نفس المرجع، 470/2 و477/4، 480 – 1.

12) وكذلك الشأن أيضًا بالنسبة لبعض المطالبين بعرش تلمسان، الذين تمكنوا من اللجوء إلى إفريقية ومن القتال إلى جانب الحفصيّين. إلّا أنهم يعتبرون بمجرّد حلفاء وقتيّين، لا عناصر تابعة للجيش الحفصي.

سوء الحظ فإن سرعة انضمامهم إلى صفّ الدولة لا تضاهيه إلّا سرعة تخلّيهم عنها أو خيانتها. ولا حاجة لنا إلى التأكيد على تحوّلهم المفاجئ من العصيان إلى الاستسلام والخلافات الداخلية بين القبائل وفروع القبائل، تلك الخلافات التي كانت تتحكّم في مواقف رجال القبائل تجاه الجيش الحكومي، والمتمثّلة في المساعدة أو المحايدة أو المناهضة. وقد كان مصير المعارك والنزاعات متوقفًا في أغلب الأحيان على تلك المواقف التي من الممكن أن تتغيّر أثناء نفس المعركة.

وهل كان السكّان المستقرّون في المدن والقرى يوفّرون الجنود للسّلطان بانتظام؟ لا يبدو ذلك بصورة واضحة، ولكننا نستطيع تأكيده من خلال بعض المؤشرات، على الأقلّ بالنسبة لحالات التجنيد الفردية[13]. وينبغي أن نشير أيضًا إلى الجنود المحترفين الموجودين في العاصمة والذين وصفهم ابن فضل الله وهم مسلّحون بالسيوف والدروع ومحيطون بالسلطان ورايته البيضاء عند خروجه في الأعياد أو عند رحيله إلى الحملات العسكرية. وقد كان يُطلَق عليهم اسم «عبيد المخزن»، وهي إشارة واضحة إلى التسمية الموحّدية التي كانت تُطلق على حرس الملك من العبيد. ولكن مهما كان نفوذ السلطان الحفصي على الحرفيّين في المدن، فإن تلك العبارة لم تكن تتضمن أي مفهوم خاصّ بالعبيد، بل كانت تشير ليس إلّا إلى الطاعة المطلقة الواجبة للحكومة[14]، ولعلّها كانت مقصورة على الحرّاس المترجّلين. ومن المحتمل أن يكون ذلك الجند الحضري المنظّم في إطار مهني والمدعوّ إلى المشاركة في المواكب الرسمية، مكلّفًا أيضًا عند الحاجة بالمساهمة في الدفاع عن المدينة. ولا شكّ أنه لم يكن يبتعد عن المدينة قطّ ولم يكن يساهم عادةً في الحملات العسكرية خارج المنطقة. ففي الظروف الخاصة لا غير، مثل عمليات نزول النصارى في السواحل، يهبّ سكان المدن على اختلاف أصنافهم، وحتى رجال الدين، للتطوّع للجهاد وتعزيز صفوف الجيش السلطاني[15].

وبالنظر إلى ما تكتسيه تلك المساهمات من صبغة غير محقّقة وغير كافية، فإننا لا نستغرب إذا ما رأينا الحفصيين يسعون في وقت مبكر إلى تعزيز جنودهم بوحدات مسلّحة قارّة، قادمة من الخارج. أضف إلى ذلك أنهم كانوا في حاجة إلى حرس شخصي لا يشكّون في إخلاصه، بالنظر إلى رعاياهم من الأهالي وحتى بالنظر إلى ما تضمّه حاشيتهم من

---

13) أنظر مثلاً: مناقب سيدي ابن عروس، ص 411.

14) المسالك، ص 115/10.

15) لقد كان تدخّل أولئك «المتطوّعين» ضدّ جميع الغارات النصرانية، يُعتبر أمرًا يكاد يكون دائمًا في عصر أبي فارس، الأبّي، الإكمال، 226/5.

أقارب متمرّدين أو موحّدين مُعجَبين بأنفسهم. فمنذ مطلع العهد الحفصي، نرى أبا زكرياء الذي كان يعيش في الأندلس، يلحق جندًا أندلسيًا[16] بقيادة ابن أبي الحسين الذي أثارت حظوته حسد شيوخ الموحّدين وتسبّبت في حدوث بعض الاضطرابات في أوائل عهد المنتصر. ولكنّ هذا الأخير قد احتفظ بأولئك الجنود الأندلسيّين وبقائدهم، وسيواجه بهم فيمَا بعد المشاركين في صليبيّة لويس التاسع[17]. وسيختفي بدون شكّ الجنود الأندلسيّون في القرن الموالي.

وأمّا وجود الجنود الشرقيين في الجيش الحفصي، فسيدوم مدّة أطول. ذلك أنّ هذا الجيش كان يضمّ في النصف الأول من القرن الثالث عشر مجموعة من الجنود الغزّ أو التركمان الذين ظهروا في المغرب قبل ذلك بنصف قرن، في عهد الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، وقد تمكّن الجيش الموحّدي من استيعاب قسم كبير منهم. واستمرّ وجودهم في المغرب الأقصى مدة طويلة. أما أثرهم في إفريقية، فهو غير واضح في نظرنا، ولعلّهم هم أنفسهم أو أولادهم قد اندمجوا، بمرور الزمن، مع الجنود الشرقيين الجدد الذين انتدبهم السلاطين. فقد روى ابن سعيد أن أبا زكرياء الأوّل قد اشترى من مصر ألف فارس من المماليك الأتراك، ووصفه وهو يشقّ طريقه «ما بين خواصّ من المماليك الأتراك»[18]. كما أشار ابن خلدون إلى أنّ مجموعة من القوّاد الأكراد[19] الذين التجأوا إلى شمال إفريقيا، بعد ذلك بقليل، إثر سقوط بغداد، قد وضعوا أنفسهم في تونس على ذمّة المستنصر. فما هي العلاقات التي كانت قائمة بين مختلف العناصر القادمة من المشرق، سواء بصفة أناس أحرار أو بصفة عبيد أو عتقاء؟ وهل تمّ اندماج تلك العناصر شيئًا فشيئًا أو أنها بقيت منفصلة بعضها عن بعض؟ لقد استمرّ الحديث مدّة طويلة في التاريخ الحفصي، إلى غضون القرن الخامس عشر، عن وجود مجموعة من الجنود الأتراك[20]. ولكنّنا لا نعلم هل أنها تتكوّن من أعقاب المماليك الذين اشتراهم أبو زكرياء، أم أنّها منبثقة عن اقتناءات جديدة.

---

16) من الجدير بالملاحظة أن بني عبد المؤمن كان لهم حرس أندلسي، هم أيضًا.

17) البربر، 336/2، 364 – 5 والمقري، 673/1.

18) مسالك الأبصار، المرجع المذكور.

19) لقد انحدر من هذه المجموعة فيما بعد أحد حجّاب أبي بكر وهو محمد بن عبد العزيز الكردي، البربر، 466/2 و 414/3.

20) بالنسبة لبداية القرن الرابع عشر، أنظر: البربر، 419/2، 463 – 469 وبالنسبة للقرن الخامس عشر، أنظر: مناقب سيدي ابن عروس، ص 474.

ويمكننا أن نتساءل أيضًا هل كان للحفصيّين في العادة حرس أسود؟ لقد كان الرّكب السلطاني في أوائل القرن الرابع عشر يضمّ مجموعة من العبيد السود ، «وزيّ هؤلاء العبيد المسمّين «قناوة» جباب بيض ، مقلّدين بالسيوف وبأيديهم الرّماح»[21]. ولكن يبدو أن عددهم كان قليلاً. ولم يتحدّث الإخباريّون عن تدخّلهم في مختلف مراحل الحياة العسكرية. وفي القرن السادس عشر فحسب ، سيفكّر أحد سلاطين بني حفص الأخيرين في صيانة حياته بواسطة حرس حقيقي من الزنج ، لكي يتفادى ما تنبّأ به له أحد المنجّمين[22].

ولقد رأينا فيمَا تقدّم[23] كيف كان جند الخيّالة من النصارى القادمين كلّهم تقريبًا من شبه الجزيرة الايبيرية أو من إيطاليا ، وكيف كانوا متمسّكين بديانتهم عبر العصور ، وقد كانوا يسكنون في ربض من أرباض العاصمة ، وكانوا يتولّون حراسة السلطان. ويبدو أنّهم قد عوّضوا الأندلسيّين والأتراك في وقت مبكّر ، في القيام بتلك المهمّة التي احتفظوا بها إلى غضون القرن السادس عشر.

وأخيرًا هناك عنصر عتيد ، لا ينبغي الخلط بينه وبين أولئك المرتزقة من صنف الأحرار المتمسّكين بعقيدتهم ، وهو يتكوّن من عدد مرتفع من النصارى المعتنقين للإسلام ، والذين هم في معظمهم من قدماء الرقيق المعتقين ، وقد تخرّج من صفوفهم عدد كبير من القوّاد. فقد كان أبو زكرياء الأول يعتمد على مجموعة من قدماء العبيد ، من ذوي الأصل الأروبي. ولقد ذكر ليون الإفريقي في أوائل القرن السادس عشر ما يلي : «يتصرّف ملك تونس في ألف وخمسمائة فارس ، معظمهم من النصارى المرتدّين»[24]. ولا ندري هل كان يقع الخلط بين أولئك النصارى المعتنقين للإسلام وبين المماليك القادمين من المشرق. ولكن ما ينبغي التأكيد عليه هو تزايد الأهمية التي أصبح يكتسبها أولئك الموالي ، مهما كان صنفهم ، في الأوساط الرسمية ، لا سيّما بعد الصحوة السياسية التي حصلت خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر. فمنذ ذلك الحين أصبح نظام الدولة الحفصية المقام على أسس موحّدية ، يرتكز عليهم ، إلى حدّ بعيد.

---

21) مسالك الأبصار.

22) ابن أبي دينار ، المؤنس ، ص 153.

23) الباب السابع.

24) ليون ، 3/146 – 7 (وقد أشار أيضًا إلى وجود عدد كبير من النصارى المرتدّين من بين القذّافين التابعين لجيش السلطان).

وبالاعتماد على ما تقدّم عرضه لا غير، ندرك السّببيْن الأساسيّين لضعف ذلك الجيش، وهما عدم تجانسه على نحو لافتٍ للنظر، وما تتّسم به بعض عناصره من عدم استقرار، يبعث على الانشغال. ذلك أن المجموعات التي يتركّب منها تتميّز بخصائص عرقيّة ودينيّة متنوّعة وبأصول جغرافية واجتماعية مختلفة. ومع ذلك، فإن تلك المجموعات قد كان في مقدورها أن تكوّن جيشًا منسجمًا، لو كانت تجمع بينها عناصر مشتركة، من انضباط وإخلاص ومثل عليا، على وجه الخصوص، من شأنها أن تجعل من ذلك الجيش، جهازًا موحّدًا ومتجانسًا. ولكن كلّ ذلك كان – ولا يمكن إلّا أن يكون – منعدمًا في إفريقية عصرئذ. وعوض أن تعمل تلك المجموعات المتباينة على أن يشدّ بعضها بعضًا، كانت كلّ واحدة تضمر للأخرى الحقد والحسد. على أنّ كثيرًا من تلك المجموعات قد تكوّنت تحت رعاية السلطان، ليراقب بعضها بعضًا، وليبطل بعضها مفعول البعض الآخر. وممّا زاد في تفاقم الوضع، ما كانت تتميّز به القبائل من تقلّبات كبيرة، تظهر حتى في ساحة الوغى. والحال أنها هي المؤهّلة لتوفير أكبر عدد من الجنود المدرّبين على الحرب. أضف إلى ذلك، أن تلك القبائل، حتى إذا كانت موالية للسلطة، لا تريد أن تعمل في صفوف الجيش، بدون تحديد في المدّة. فبعد حملة الربيع والصيف، كان الأعراب الرحّل يحرصون على الإسراع بالالتحاق بمراعي الجنوب، مع مواشيهم. وقد كانت تلك الرغبة أو بالأحرى تلك الضرورة الاقتصادية، تدفعهم في كثير من الأحيان إلى التخلّي عن الجيش وإجبار القيادة العليا على إيقاف العمليات الحربيّة.

ولا يبقى بالتأكيد من الجند القارّ إلّا بعض أفراد من الجنود المستقرّين في معظمهم في العاصمة، بالإضافة إلى بعض الوحدات المقيمة في قسنطينة أو بجاية. وهو ما يعبّر عنه عادةً **بالجند** أو **الحشم**[25]. والغالب على الظن أنّ الجنود النازلين في أغلب مدن الأقاليم، كان عددهم قليلاً في الظروف العادية، وهم يمثّلون قوّات الأمن الموضوعة على ذمّة الولاة، أكثر مما يمثّلون حاميات عسكرية بأتمّ معنى الكلمة. أمّا الاستثناءات القليلة التي أشار إليها الإخباريّون، فهي متولّدة عن بعض الظروف الوقتيّة. من ذلك مثلاً أن ابن اللحياني، عندما شعر بأنه مهدّد من طرف جاره أبي بكر، ركّز سنة 1317 وحدات من القوات المسلّحة في باجة والحمّامات. وعندما تمّ احتلال بجاية لحساب أبي العباس، أرسلت إليها قسنطينة

25) أنظر بالخصوص: الفارسية، ص 391 والبربر، 72/3 ومسالك الأبصار (الترجمة)، ص 143، عدد 1 وليفي بروفنسال، اسبانيا الإسلامية، ص 130، 141.

سنة 1360 عددًا من الجنود[26]. ولا شكّ أن الحاميات التي ركّزها أبو زكرياء الأوّل على الحدود ، كانت قليلة العدد[27]. أما المراكز المكلّفة بحماية منطقتي التلّ والهضاب من غارات الأعراب الرحّل الموسميّة ، فإن ابن خلدون الذي أشار إلى وجودها ، لم يوضّح تركيبها ولا مواقعها[28]. ويبدو أن هذا النظام لم يكن على نطاق واسع في العصر الوسيط ، ولئن تمّ تركيز بعض الحاميات في العهد الحفصي ، فإن ذلك لم يقع إلّا بصورة متقطعة وبنجاعة غير ثابتة.

2 – الأدوات الفنيّة والأسلحة والتحصينات :

لقد كان الجيش يتركّب من المشاة (أو الرجّالة) والفرسان. وكانت الخيّالة تُعتبَر أنبل وأهمّ قوّة أثناء المعارك. وكان يركب الخيول لا فقط القوّاد والجنود التابعون للقبائل ، بل أيضًا كثير من العناصر الإسلامية أو النصرانية التابعة للجند. وكان الفرسان المسلمون المسرعون دومًا وأبدًا ، يستخدمون خيولاً متحرّكة ومسرعة ومؤهّلة للقيام بالمناورات المرنة وعمليات الكرّ والفرّ ، ويركبون خيولهم غير المصفحة حسب الطريقة الشرقية ، مستعملين السروج العالية والرُّكُب القصيرة[29].

وقد كان الفرسان والمشاة يقتصرون في لباسهم وسلاحهم الدفاعي على أشياء بسيطة ، وذلك حسب الشهادات المسيحية المتطابقة حول هذا الموضوع من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر بدخول الغاية. فقد أشار ريمون لول في بداية القرن الرابع عشر إلى قلّة تجهيزات الجنود المسلمين[30]. ويمكن بالتأكيد أن نطبِّق على أكبر قسم من الجنود الحفصيّين هذه الرواية الاسبانية المؤرخة في 1573 حول المقاتلين التونسيّين في ذلك العهد : «ليس لهم بيضات ولا دروع. فعندما يلاحقهم العدوّ يلقون بأمتعتهم ويفرّون حفاة عراة»[31]. إلّا أن بعض الرجال كانوا يحمون صدورهم وأكتافهم بقطع من الجلد ، وهي مادّة موجودة بكثرة في بلاد المغرب. وكان لباسهم الدفاعي مقصورًا على الأردية العادية للبدو والجزمات التي

26) البربر ، 447/2 و68/3.

27) نفس المرجع ، 301/2.

28) أنظر : جورج مارسي «العرب في بلاد المغرب» ، ص 629 ، 719.

29) Primat، *Recueil des Historiens des Gaules*، ج 23 ، الباب 59.

30) Lulle، «Liber de fine» ، منشورات Gottron، ص 83.

31) La Primaudaie، المجلة الإفريقية ، 1877 ، ص 291 – 2.

ينتعلها أهل الريف. وكان بعض القوّاد يحملون أحيانًا الدروع المعدنية والزرود والبيضات المصنوعة من المعدن، وهي كلّها أسلحة كمالية بطبيعة الحال ومستوردة في أغلب الأحيان. والدرع الذي كان مستعملاً أكثر هو الدرع الإفريقي المصنوع من الجلد والمعروف باسم «الدَّرَقة». ومن الأفضل استعمال الدرع المصنوع من جلد الظبي، ويسمّى «اللمط»[32]. وأما الأسلحة الهجومية فكانت متوفّرة أكثر ومتنوّعة. والسلاح الأهم والأكثر انتشارًا هو السيف، وهو سلاح قاطع وغِمده مصنوع من الخشب، يحمله المقاتل عادة على كتفه[33]، ويحمل في يده اليمنى بعض الرماح[34] وبالأحرى رمحًا طويلاً جدًّا ورقيقًا يستعمله للطعن، وقد دام استعمال ذلك الرمح، أو المزراق، مدّة طويلة. وكان المشاة أثناء مسيرتهم، خارج أوقات القتال يضعون سيوفهم على أكتافهم، أما الفرسان فكانوا يشدونها تحت سيقانهم[35]. ولعلّ السلاح الأقدم استعمالاً هو الخنجر الذي كان يُشَدّ على الذراع الأيسر ويوثق بالخنصر بواسطة خيط، حتى لا يسقط. وقد كان هذا الخنجر مستعملاً في الجاهلية من طرف أهالي برقة والأوراس ثم أشارت المصادر إلى استعماله من طرف الإباضيين في منطقة الجريد خلال القرن العاشر، وما زال مستعملاً لحدّ الآن من طرف التوارق. وهو سلاح مستعمل في المدن والأرياف التونسية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وكان السلطان نفسه يتقلّد آنذاك خنجرًا[36].

وكان رمي السهام مستعملاً منذ القديم في المشرق، وقد شجع الإسلام على استعماله. وكان المقاتلون في إفريقية الحفصية يميلون إلى استعماله، لا سيّما المشاة، أكثر من الفرسان. فقد روت لنا بعض الأخبار أن المحاربين قد انقضوا على المشاركين في صليبية لويس التاسع، بالسهام والقسّي. كما قاتل الرماة الراكبون على الخيول – ويبدو أنهم كانوا من العرب – القطلونيين التابعين لبيدرو الثالث، عند نزولهم في ميناء القلّ. وصاحبت ابن اللحياني عند فراره من إفريقية، كوكبة من الفرسان الأندلسيين المسلّحين بالسهام والقسيّ[37] ولكن

(32) Froissart، القسم الرابع، الباب الخامس عشر. وورد في «الفارسية» ذكر «الدروع اللمطية والقسي الدمشقية» (ص 353).

(33) La Primaudaie، المرجع المذكور ومسالك الأبصار (الترجمة)، ص 127، عدد 3.

(34) La Primaudaie، المرجع السابق ومسالك الأبصار، ص 114/10.

(35) أنظر بالخصوص: ابن الخطيب، اللمحة، ص 28 وبرنشفيك، *Récits de voyage*، ص 213 – 4.

(36) Gsell، تاريخ إفريقيا الشمالية القديم، 42/6 – 3 وبرنشفيك، المرجع المذكور، ص 206.

(37) Primat، الباب 59.

المصادر تشير إلى الرماة والقوّاسين ، بالخصوص عند محاصرة المدن ، سواء للهجوم عليها أو للدفاع عنها[38]. ولا يمكن أن يكون هؤلاء عادةً ، حسب السياق ، إلّا من المشاة.

ويبدو أن بلاد المغرب لم تكن تجهل الآلات الموروثة عن العصر القديم من خلال البيزنطيين ، والتي كانت تستعمل لرمي الحجارة الكبيرة على المدن المحاصرة. وكثيرًا ما أشارت المصادر إلى «المجانيق» (جمع منجنيق). وكان المدافعون من جهتهم يرمون من فوق الأسوار بالحجارة والأوتار[39]. وفي أعلى برج من بروج المهدية المحاصرة من طرف النصارى ، كان هناك «برقيل»[40] لاستخراج الحجارة الثقيلة ورميها ، بينما «كانت جدران المدينة وبروجها مزيّنة بالزرابي المبلّلة للتصدّي إلى رمي القذائف» من طرف المغيرين[41]. وبالعكس من ذلك فقد بقي الجيش الحفصي مدّة طويلة بدون قذّافين. وقد كان الملاحظون في الخارج يعتبرون انعدام القذّافات لدى أهالي الشمال الإفريقي سببًا من أسباب التخلّف العسكري[42]. ولا شكّ أن ذلك السلاح المحظوظ لدى النصارى ، لم يبدأ في الظهور في إفريقيّة إلّا في عهد عثمان[43].

وأخيرًا هناك سؤال هام ما زال مطروحًا ، وهو يتعلّق بظهور الأسلحة النارية في إفريقية. فلم تشر المصادر بالنسبة إلى كامل الغرب الإسلامي ، إلّا إلى ظهور تلك الأسلحة في المغرب الأقصى. ففي أوائل سنة 1274 ، حسب رواية ابن خلدون ، استعمل المرينيّون في حصار سجلماسة ، إلى جانب المدفعية التقليدية أي المجانيق ، مدافع حقيقية ، مستعملة للبارود وقذائف الحديد. ولكن حجارة المجانيق كان لها مفعول مدمّر ، أكبر[44]. ومن أجل ذلك بدون شك ، تخلّى عن ذلك الاكتشاف المذهل ، مستعملوه. وسوف لا تعود تلك المدافع إلى إفريقيا ، لتستقرّ بها شيئًا فشيئًا ، إلّا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر ، بعد

---

38) أنظر بالخصوص : الفارسية ، 340 ، 367 ، 374 ، 408 ، 411 ، البربر ، 385/2 ، 445 ، 449 و110/3 ، 119 ، 345 ويحيى بن خلدون ، 150/1.

39) أنظر بالخصوص : الفارسية ، ص 376 ، 381 ، 419 والبربر ، 385/2 ، 445 ، 449 و104/3 ، 113 ، 119. وأشير إلى صناعة المنجنيق بدار الصناعة بتونس في تاريخ الدولتين ، ص 83/46.

40) [البرقيل هو آلة حربية تشبه القوس ترمى بها الحجارة].

41) Froissart ، القسم الرابع ، الباب 25.

42) Mataspin de Continuatio ، *Apud gregorio* ، *Bibliotheca* ، 367/2.

43) برنشفيك ، المرجع السابق ، ص 214/171. بالنسبة لأوائل القرن السادس عشر ، ليون ، 147/3.

44) البربر ، 69/4 — 70.

مدّة طويلة من انتشارها في الأندلس والبلدان المسيحية[45]، على ان استعمالها في أول الأمر كان متردّدًا وعلى نطاق ضيّق، كما كان الشأن آنذاك في البلدان المسيحية. وفي سنة 1390 كان المحاصَرون في المهدية يلقون بواسطة مجانيقهم بحجارة ملفوفة بمادة محرقة تبلغ سماكتها أصبعًا. فقد كانوا حينئذ يستعملون بارود المدافع كمادة محرقة (نفط)[46]. وبالعكس من ذلك، لعلّ الأمر كان يتعلّق باستعمال مدفعية نارية بالمعنى الحديث، مع استعمال اشتعال البارود لدفع القذائف، أثناء الدفاع عن عنابة ضدّ البلنسيّين في سنة 1399، بقيادة الأمير الحازم والمقدام، أبي فارس، وقد كان قسمًا من البارود على الأقل يُجلب من دولة أرجونة، بواسطة التهريب، وبعد ذلك بقليل أصبحت إفريقية هي نفسها تزوّد المسلمين في الأندلس بالبارود، وليس من المستبعد أن يكون الجيش الحفصي في القرن الخامس عشر مجهّزًا بعدد من المدافع. ففي سنة 1432 افتكّ ملك أرجونة ألفونصو في جربة 22 قذافة، من المحتمل أن تكون مدافع[47]. ولا شكّ أن الأسلحة التي شاهدها واستمع إليها الرحّالة أدورن سنة 1470 في موكب السلطان عثمان، كانت تتمثّل في بعض المدافع. وقد أوضح نفس المؤلف أن مملوكًا مسيحيًّا، صناعته السباكة، كان يشرف على صنع المدافع على عين المكان، وكان السلطان لا يرضى عن التخلّي عنه، ولو مقابل مبالغ طائلة من المال. وحسب وثيقة بندقية يرجع تاريخها إلى سنة 1510، كان هناك يهودي مرتدّ من المانيا، يتولّى صنع المدفعية التابعة «لملك تونس»[48]. وهكذا فقد كانت إفريقية في ميدان فنون الأسلحة الناريّة، وستبقى تابعة لأروبا. وهي بطبيعة الحال لم تستفد، إلّا في فترة متأخرة جدًّا وبصورة ناقصة، من التحسينات التي أُدخِلت في الخارج على نوع واستعمال تلك الآلات التي ستقلب فنون الحرب رأسًا على عقب، وعلى وجه الخصوص، فإن الأسلحة النارية الفردية ستبقى مدّة طويلة بين أيدي المقاتلين الإفريقيّين، الأمر الذي تسبّب في حصول تخلّف عسكري، سيساعد خلال القرن السادس عشر على تسليم إفريقية إلى الأتراك والاسبانيّين.

فخلال القرن الخامس عشر لم يترتّب حينئذ على استعمال الأسلحة النارية في إفريقية استعمالاً جديدًا وبدائيًا، تغيير الطرق الحربيّة ومبادئ التحصين، تغييرًا جذريًا. على أن

45) بالنسبة إلى الأندلس، أنظر: ابن الخطيب، الإحاطة، 231/1 واللمحة، ص 72.

46) D'Orreville، الباب 78 والبربر، 119/3.

47) تحفة الأريب، ص 13، وانظر أيضًا: مناقب سيدي ابن عروس، ص 412.

48) برنشفيك، *Récits de voyage*، ص 214 – 216 وماس لاتري، معاهدات، ص 270.

الحفصيّين لم يشتهروا أبدًا ببناء المنشآت المحصّنة. فباستثناء عواصمهم وثغورهم البحرية ، لم يقوموا بصورة مباشرة بأعمال كبيرة لحماية ترابهم. من ذلك مثلاً أنّ أسوار المدن ، المبني أغلبها في فترات سابقة ، كان يقوم بإصلاحها وصيانتها في أغلب الأحيان ، السكان أنفسهم أو بعض القوّاد المحلّيين ، أو بواسطة أموال الأوقاف. وقد كانت موادّ بنائها متباينة للغاية ، بحسب موارد كلّ منطقة ، فهي تتمثّل في الحجارة والطوب والطين. وكان رسم تلك الأسوار البسيط وغير المتطوّر ، مقطوعًا بواسطة عدد قليل من الأبواب المحروسة ، المستقيمة أو المتعرّجة والمسبوقة أحيانًا بفصيل أو ستار ، وقد كانت تغلق في الليل وفي وقت صلاة الجمعة. وقليلاً ما كان يحيط بالسور خندق. كما كانت هناك بروج (أو أبراج) ملتصقة عادة بالسور ، تستعمل للرصد ولإصابة العدوّ على أحسن وجه ، ولكن إلى جانب هذا الجهاز البسيط ، تجدر الإشارة إلى المكان الواسع للغاية الذي كان يحتله الجهاز الدفاعي المتمثّل في «القصبة» ، وهو الجهاز الذي نشره الموحّدون في كامل أنحاء المغرب واحتفظ به الحفصيّون ، ويتمثّل في القلعة الحكومية الملاصقة للمدينة ، والتي هي عبارة عن مدينة مصغّرة قادرة على الانعزال والعيش بوسائلها الخاصة مدّة من الزمن. وبالإضافة إلى العاصمتين تونس وبجاية ، كان الحفصيّون يقومون من حين لآخر بترميم حصون أهم المدن الساحلية ، وقد أولوا مدينة المهدية عناية خاصة. ومن ناحية أخرى فقد شيّد أبو فارس في قسم من السواحل التونسية الشمالية الشرقية مجموعة من الحصون [أو المحارس] ، التي جعلت من الصعب قيام السفن النصرانية بهجومات مباغتة[49]. ولكن كلّ ذلك لا يشبه الجهود المبذولة خلال العصر الأغلبي لإقامة العديد من المنشآت الدينيّة والعسكرية على طول السواحل ، والمتمثّلة في الرباطات والمحارس.

أما الاستحكامات الميدانية ، فلم تكن مستعملة بكثرة ، ولم تقع الإشارة إليها إلّا بمناسبة بعض عمليّات الحصار الهامة ، مثل التحصينات التي قام بها المسلمون في ضواحي مدينة تونس أثناء صليبية لويس التاسع ، والخندق الذي حفره العرب حول نفس تلك المدينة ، عندما حاصروا أبا الحسن المريني[50]. أو في بعض الحالات الخاصة ، مثل العمل

49) وفي عهد ذلك السلطان كان الجهاز الدفاعي في السواحل يتضمن أيضًا جهازًا للإشارات بواسطة إنارة المرتفعات ، أنظر : Fazio ، ص 95. وفي عهد عثمان لم تكن هناك حامية قارة في قرطاجنة فقط بل كان يشار إلى دخول السفن بإشارات متتابعة إلى أن تصل إلى ميناء تونس. وكانت هناك دوريات للشرطة تجوب البحر بالقرب من السواحل. أنظر برنشفيك ، المرجع السابق ، ص 144.

50) البربر ، 2/365 – 367 وتاريخ الدولتين ، ص 277/154.

الذي قام به أبو فارس لمقاومة غزو القطلونيين لجزيرة جربة ، فقد تحصّن بطرف القنطرة التي تربط بين الجزيرة واليابسة وأقام خمس تحصينات متكوّنة من جذوع النخل[51].

3 – القيادة والعمليات الحربيّة :

لقد كان السلطان هو القائد الأعلى للجيش . ولكنه أثناء ممارسته لذلك الحقّ الملكي كان يتخذ له عادة نائبًا أو رديفًا يتمثّل في **وزير الجند** الذي كان مسؤولاً عن الإدارة العليا للجيش ويمكن أن يعوّض السلطان أثناء العمليات الحربية . وقد كان اختيار ذلك الشخص يقع ، خلال مدّة طويلة ، من بين الموحّدين دون سواهم . وكان تموين الجيش موكولاً إلى «صاحب الطعام» الذي كان تابعًا لوزير الجند ، وقد وصفته لنا المصادر ، وهو يتحادث مع ذلك الوزير كلّ صباح في قصر السلطان[52]. وكان من الضروري لا محالة وجود مصلحة للكتبة لمسك دفاتر التجنيد ورواتب العسكريّين[53] ومحاسبة المواد الغذائية والأدوات اللازمة للجند ، ولكننا لا نعرف شيئًا عن دواليب تلك المصلحة ولا عن علاقاتها مع إدارة المال .

كما لا نعرف شيئًا – باستثناء شيوخ الموحّدين – عن نظام التدرّج والترقية . ولم تشر المصادر بكثرة إلّا إلى الضباط التابعين لأعلى درجة ، أعني القوّاد (جمع قائد) المنحدرين في أغلب الأحيان من وسط الموالي والنصارى المعتنقين للإسلام . وقد أشار مصدر من تلك المصادر إلى القائد الذائع الصيت ابن الحكيم ، بوصفه «قائد الأعنّة» (أي الخيّالة)[54]. فهل تقلّد تلك الخطة قبل أن يصبح وزير الجند سنة 1333؟ أم هل أنه لم يتجاسر أبدًا على حمل لقب وزير الجند بصورة رسمية ، لأنه لا ينتمي إلى الموحّدين؟ أمّا الضباط التابعون لدرجات أدنى ، فيبدو أنه كان يطلق عليهم اسم «عرفاء» (جمع عريف). وتجدر الإشارة بوجه خاص إلى «محرّكي الساقة» التابعين بدون شكّ إلى رتب ثانوية ، والذين نراهم ، وهم على ظهور خيولهم وبأيديهم العصيّ ، مكلّفين بتنظيم الاستعراضات العسكرية . وقد أشارت بعض الروايات الشعبية إلى أحدهم ، وهو يبحث عن أحد الفارّين من الجيش[55]. وقد بقيت

---

51) Cerone ، *Seconda spédizione* ، ص 85 .

52) مسالك الأبصار ، ص 24 – 129/5 .

53) لقد ورد ذكر «زمام الجند» في مناقب سيدي ابن عروس ، ص 411 .

54) معالم الإيمان ، 126/4 .

55) مسالك الأبصار ، ص 10 – 115/1 ومناقب سيدي ابن عروس «محرّك الأجناد» .

عبارة «المحرّك» مستعملة إلى يومنا هذا في مدينة تونس ، وهي تطلق على المكلّف بإدارة حيّ من أحياء المدينة[56]. وفي وقت السلم ، من المحتمل جدًا أن لا يتواصل بصورة نظامية تدريب النواة القارة للجيش ، بقطع النظر عن الجنود المساعدين أو الاحتياطيّين. ولكن هناك تدريب على التحركات الجماعية ناتج عن العادة المتمثّلة في اصطحاب السلطان للجنود في بعض المناسبات الرسمية أو عند قيامه بتلك الجولات ذات الصبغة السياسية والمالية في الأقاليم للاستظهار بالقوّة العامّة ولجباية الضرائب. كما كانت الأعياد الدينية مناسبة ممتازة بالنسبة للفرسان ، للتدرب على المبارزة الفروسية بالرماح أو على الألعاب الفروسية. وقد كانت تلك الألعاب تجري مثلاً في ضواحي قسنطينة بمكان مختص بالخيل يعرف باسم «الميدان»[57].

وقد كان كلّ تحرّك هام إلى جهة من الجهات ، متبوعًا بدعوة الجنود الوقتيّين ، بل حتى بتعبئة جديدة في صفوف القبائل. وقد كان التجمّع يقع في العاصمة التونسية أو في إحدى ضواحيها وفي أغلب الأحيان في قرية المحمّدية. ويتم في العادة توزيع الرواتب العسكرية بتلك المناسبة ثم استعراض الجنود. وبعد ذلك يتحرّك الجيش ، مصحوبًا بالموسيقى والاعلام ، تحت قيادة السلطان أو أحد أقاربه أو وزير الجند ، أو أحيانًا ، مجرّد قائد[58]. ويتحرك الجيش عادة في فصل الربيع[59] ، ولا يرجع إلّا بعد ذلك بسبعة أو ثمانية أشهر ، أي في فصل الخريف ، ثم يتفرّق. وقد كانت حملات الشتاء نادرة جدًا. ولكن يبدو أن أبا العباس قد قام ، مرّات متتالية بحملات مربحة في الجنوب خلال فصل الشتاء.

ويبدو أنّ السلطان حينما يتنقّل ، حتى للقيام بعمليّات حربيّة ، كان يصطحب معه في كثير من الأحيان قسمًا من حريمه ، مع الأعوان اللاّزمين لحراسة وخدمة ذلك العنصر النسائي. إلّا أنه كان هو الوحيد ، بدون شكّ ، المتمتّع بذلك الامتياز. لأن المحاربين التابعين للقبائل والمصاحبين للسلطان ، لا يكونون – خلافًا لعادتهم – مصحوبين بنسائهم

56) من المحتمل أن يكون المحرّك الحفصي في آن واحد رئيس حيّ من أحياء المدينة ورئيس الفرقة العسكرية التابعة لذلك الحيّ. ولكن كتاب «مسالك الأبصار» قد أشار إلى «المحركين» خارج جند المدينة المتكون من «عبيد المخزن» [ولقد عوّض اسم «المحرك» بعد الاستقلال باسم «العمدة»].

57) البلوي ، ص 208 أ وبرنشفيك ، المرجع السابق ، ص 216.

58) أنظر أيضًا الباب السابق من هذا الكتاب ، حول توديع السلطان لأهل العاصمة.

59) لقد رجع السلطان المتطيّر أبو بكر إلى قسنطينة «ورحل في وقت تخيّره له من له علم بالاختيارات وارتقبه له مدة أشهر» (الفارسية ، ص 379).

ومواشيهم[60]. وقد كان المشاة والفرسان يتقدمون مع بعضهم حسب نظام معيّن وبنسق ملائم للمشاة ، أي حوالي ثلاثين كيلومترًا في اليوم في الأراضي المنبسطة . ويكونون متبوعين مباشرة بأمتعتهم وخيامهم (القياطين ، ج قيطون) التي تحملها الدواب – من بغال وإبل – ضمن قافلة مؤخّرة تعرف باسم «الساقة». وفي المساء تنتصب محلّة غير محصّنة حول خيمة قائد الجيش ، وتمتاز خيمة السلطان عن بقية الخيام بالسياج المحيط بها والمصنوع من الكتّان ، ويطلق عليه العبارة البربرية «أفراگ»[61]. أمّا اسم «المحلّة» فقد أصبح يطلق على الجيش نفسه عندما يتنقل للقيام بحملة عسكرية. وأمّا تموين الجيش ، فلا يقع الاهتمام به كثيرًا مسبّقًا ، حسبمَا يبدو. إذ أن الجيش يستمدّ أكبر قسط من مؤونته من المناطق المحتلة أو المعبورة .

أما بالنسبة إلى الجنود المشاركين في الحملات ، فمن الصعب تقدير عددهم المتغيّر إلى أقصى حدّ ، ولا يمكن تصديق المعلومات الواردة هنا وهناك في المصادر المكتوبة ، بدون تحفّظ . إلّا أنه يمكننا أن نفترض ، دون أن نخشى الوقوع في الخطإ ، أن الجيش السلطاني ، أثناء قيامه بالحملات العسكرية ، كان يعدّ ، في أعزّ أيام الدولة الحفصية ، بعض عشرات المئات من الجنود ، الذين يتكوّن معظمهم من الرحّل . وقد تميّزت بداية القرن الثالث عشر والنصف الأول من القرن الرابع عشر بتقلّص عدد الجنود ، بسبب الانقسامات وحركات الارتداد التي أضعفت السلطة المركزية ، حيث أصبح الجيش لا يعدّ سوى أقل من عشرة آلاف فارس ، حسب الخبر الذي استقاه ابن فضل الله من أحد المخبرين الإفريقيّين[62]. وهذا ما يبرّر ، بالنسبة إلى إفريقية ، هذه الملاحظة التي أبداها ابن خلدون حول الشمال الإفريقي بأسره ، حيث قال : «إنّنا أدركنا دُوَلاً قليلة العساكر ، لا تنتهي في مجال الحرب إلى التناكز بل أكثر الجيوش من الطائفتين معًا يجمعهم لدينا حلّة أو مدينة ويعرف كلّ واحد منهم قرنه ويناديه في حومة الحرب باسمه ولقبه»[63]. وهذه الظاهرة هي عبارة عن مأثرة ، ولكنها تحطّ من قيمة الجيشين المتقاتلين وتشهّر بما كانت تتّسم به كثير من التشكيلات السياسية في ذلك العصر من صبغة غير قارة واصطناعية . ولا شكّ أن الأمر لم يكن كذلك خلال الفترتين الزاهيتين من

---

60) كان الأعراب مصحوبين بنسائهم ومواشيهم أثناء الحملة التي شنها أبو زكرياء على تلمسان . ولكن هذه الظاهرة تعتبر استثنائية (البربر ، 316/2).

61) أنظر بالخصوص : مقدّمة ابن خلدون ، 70/2 – 80 .

62) مسالك الأبصار ، ص 125/20.

63) المقدمة ، 78/2 – 9.

العصر الحفصي ، أعني مدّة ولاية أبي زكرياء الأول أو المستنصر والفترة الفاصلة بين عهد أبي العباس وعهد عثمان ، وحتى إذا اعتبرنا أن بعض الأرقام المقدّمة إلينا ، مبالغ فيها[64] ، فإن عدد الجنود الذين كانوا تحت تصرّف السلاطين المذكورين ، كان أكثر بكثير من العدد الذي أشار إليه ابن خلدون ، ففي سنة 1390 ، كان الجيش الإسلامي المحارب أمام مدينة المهدية يضمّ ستين ألف رجل أغلبهم من المشاة ، حسب أقوال الأوروبيّين ، المتطابقة تقريبًا[65]. وعلى وجه العموم فإن الجيوش الحفصيّة المواجهة للجيوش النصرانية التي قدمت عدّة مرّات للهجوم عليها ، بقطع النظر عن الجنود المساعدين ، كانت تبدو كثيرة العدد ، بل مؤهلة للمقاومة ، سواء من حيث العدد ، أو من حيث المهارة في القتال. ومما يسترعي الانتباه أن مونتنار ، وهو يقاتل من أجل الاستيلاء على جربة ، قد رأى أن عدد الجنود الذين باستطاعة خصومه تعبئتهم ضدّه ، مرتفع جدًّا ، حيث أنه يبلغ ثمانية آلاف فارس وعشرة آلاف راجل[66].

وقد كانت الحرب في آن واحد حرب حصار وتحرّك. وكانت الاستراتيجية العسكرية تتضمّن قليلاً من التعقيدات. فكان الجنود يهجمون على العدوّ مع بعضهم ، حالما يشعرون بأنهم في موقع قوّة. ولا شيء يدلّ على أن المحاربين كانوا يجرّون العدوّ للقتال فوق أرض معيّنة ، أو أنهم كانوا يحاولون بعض المناورات البارعة لأخذه من الخلف أو محاصرته. فالصفات الاستراتيجية السائدة لدى أحسن القوّاد كانت تتمثّل في سرعة التحرّكات وعدم توقّعها ثم في الهجوم والتحلّي دومًا وأبدًا بالروح الهجومية ، كما لم تشر المصادر بكثرة إلى تقسيم الجيش إلى عدّة فرق ووضع كلّ فرقة تحت قيادة قائد. فأثناء القتال ضدّ المشاركين في صليبيّة لويس التاسع ، مثلاً ، أو بعد ذلك بنصف قرن ، عندما كان أبو بكر يتهيّأ للاستيلاء على مدينة تونس ، أشارت المصادر بصريح العبارة في المرتين المذكورتين إلى وجود سبعة فرق وسبعة قوّاد[67]. فهل يمكن اعتبار هذا التقسيم ظاهرة موحّدية ، أوليس هو سوى مجرّد عادة قديمة تتعلّق بعدد يُعتبر طابع خير ، حسب أمثلة عديدة يرجع تاريخها إلى العهد

---

64) فقد جاء في الفارسية مثلاً (ص 313 – 318) أن جيش أبي زكرياء الأول كان يضم عددًا يتراوح بين ستين وسبعين ألف فارس. وذكر أدورن (تحقيق برنشفيك ، ص 215) أن عثمان قد استعرض في زمن السلم جيشًا يضمّ سبعين ألف رجل.

65) Froissart، الباب الرابع ، الفصل 15 وD'Orreville، ص 235.

66) Muntaner، 253 – 4.

67) البربر ، 366/2 ، 449 – 50.

الفاطمي؟[68]. ومهما يكن من أمر فإنه من الممكن تكليف الخيّالة التي تتمثّل مهمّتها الطبيعية في توجيه حركة الجيش ، بالقيام بمهمّات بعيدة عن موقع القسم الأكبر من الجيش المتكوّن من المشاة. ولكنّ الجيشين ، حسبمَا يتّضح لنا من النصوص المتوفرة لدينا ، كانا يشاركان جنبًا لجنب في الحملات العسكرية وفي أهمّ المعارك. وأمّا الغارات والمناوشات ، فقد كان يقوم بها السكان المتمرّدون على السلطة المركزية ، والقبائل المناهضة لها ، والتي كانت تناوش الجيوش الحكومية عند مرورها من مناطقها. وبالعكس من ذلك ، فإن الجيش السلطاني لم يكن يتأخر – إذا وجد استعدادًا من قِبَل الخصم – عن المعارك الكبرى التي يشارك فيها أكبر عدد من الجنود ، وتقرّر مصير حملة عسكرية أو حرب طويلة الأمد. فمعارك المواجهة التي تبدأ عند الفجر وتستمرّ عدّة ساعات ، لم تكن نادرة في تاريخ الحروب الحفصية. أما الخطة القتالية فيبدو أنها كانت بسيطة ، إذ يتكون الجيش من قلب يضمّ المشاة ، ومن جناحين ينطلق منهما الفرسان في صفوف غير متراصة ، للقيام بهجومات متكرّرة وغير منظمة ، وفقًا للطريقة العربية البربرية المعروفة باسم «الكرّ والفرّ»[69]. وقد كان السلطان يقاتل في الخطّ الثاني ، محاطًا بحرسه النصراني. ولم يكن الأمر يتعلّق أبدًا بالقيام بحركات دائرية لمحاصرة العدوّ أو بتدخّل الاحتياطيّين. وعندما ينهزم الجناحان يمكن أن يصمد القلب ويحرز على النجاح[70] وقد تأسف ابن خلدون لتخلّي ملوك المغرب في عصره عن النظام القديم المتمثّل في إقامة سدّ من الإبل وراء العساكر ، يتخذونه «ملجأ للخيالة في كرّهم وفرّهم» «فصارت العساكر بذلك عرضة للهزائم ومستشعرة للفرار في المواقف»[71].

ولقد كان بالإمكان استعمال طريقة الغارات ، كوسيلة جيّدة من وسائل الدفاع ضدّ الأوروبيّين الغزاة ، المتسلّحين أكثر بالأسلحة الثقيلة والأدوات المتطوّرة والمطّلعين أكثر على الخطط الحربيّة ، لو توغّلوا داخل البلاد. ولكنّ المغيرين النصارى قد مكثوا في كلّ مرّة في السواحل. ورغم عدم تهرّبهم من القتال ، فإن الجنود الحفصيّين المعسكرين على مسافة قريبة ، كانوا لا يرغبون في مواجهتهم تمامًا ، بل كانوا يناوشونهم ويحاولون استنزافهم والمسّ من معنوياتهم ، بواسطة الهجومات المباغتة والمتكرّرة ، خلال الساعات التي تبلغ فيها الحرارة

68) ابن عذاري ، البيان ، 225/1 – 315 و Vonderheyden، إفريقية ، ص 312 وادريس ، مجلة الدراسات الإسلامية ، 1936 ، ص 83 ، أنظر الباب السابق حول السبع رايات.

69) مقدمة ابن خلدون ، 77/2 – 82.

70) أنظر مثلاً : البربر ، 461/2 وتاريخ الدولتين ، ص 224/121.

71) المقدمة ، 80/2.

أوجها[72]. فكانوا ينهكونهم ويثيرون أعصابهم بطريقة «الكرّ والفرّ». وكانوا يودّون استمالتهم، بالتظاهر بالفرار وإتاحة الفرصة لهم للاستيلاء على الغنائم، حتى يتسنى لهم الزحف عليهم فيمَا بعد على حين غفلة بأكثر حظوظ النجاح[73].

ولقد قال مؤلّف فرنسي قديم عن حملة سنة 1390 ضدّ المهدية «إن المسلمين لا يقاتلون أبدًا على الخيول»[74]. وهذه الملاحظة تعني أنّ الفرسان لا يترجّلون أبدًا عن خيولهم لخوض المعارك. ذلك أنّ المدفعيّة الإسلامية تظهر أثناء الحروب ضدّ النصارى، عندما يلتقي المتقاتلون في آخر الأمر ويدخلون في معركة مواجهة مخصّصة. فنرى عندئذ رماة إفريقية يوجّهون سهامهم، ثم يحتمون، وهم جاثون أو متمدّدون على الأرض، وراء دروعهم التي يديرونها فوق رؤوسهم، وبعد ذلك ينهضون ويهاجمون العدوّ[75].

ورغم أن الجيوش الحفصية لم تكن تتقن فنّ الحصار، فإن ذلك الفنّ لم يكن مجهولاً لديها، مثل محاصرة المواقع واستعمال الآلات والهجوم على الأسوار. وعندما يتمّ حصار المدن التابعة لإفريقية، لا تستطيع عادة الاستمالة مدّة طويلة، باستثناء المدن المحصّنة على وجه الخصوص بموقعها الجغرافي أو بالاستحكامات، مثل بجاية وقسنطينة والمهدية. ولكنّ عاصمة مثل مدينة تونس تثير الدهشة، لسهولة سقوطها بين أيدي المغيرين. إذ يحاول المدافعون عنها في أوّل الأمر توجيه المعارك خارج الأسوار، وعندما يُضطّرون إلى الاحتماء بأسوار المدينة، سرعان ما يكونون مجبورين في أغلب الأحيان على الاستسلام للعدوّ. وتكون حرب الحصار متبوعة بأعمال تخريب فظيعة: مثل قطع الأشجار وإتلاف المحاصيل الزراعية، بالرغم من تحريم الدين لتلك الأعمال[76]، وذلك لا فقط بسبب إضمار الشرّ، بل للتأثير في الضحايا الذين يشاهدون أعمال التخريب المذكورة من بعيد وحثّهم على الاستسلام في أقرب وقت. وكانت تلك الأعمال من الأمور الشائعة، حتى أن بعض المصادر قد اعتبرت موقف أبي فارس عند حصاره لمدينة قسنطينة سنة 1396، شيئًا استثنائيًا. فقد «فعل أمير المؤمنين في حصاره ما لم يفعله ملك محاصِر، من حفظ زرع البلد وجنّاته، ودفع المضرة عن جميع

---

72) *Chronique du Religieux de St Denys*، ج 1، باريس 1839، ص 660.

73) Primat، الفصل 12.

74) D'Orreville، الفصل 76.

75) Froissart، الباب الرابع، الفصل 15 وMuntaner، الفصل 260.

76) أنظر بالخصوص: ابن جزيع، القوانين الفقهية، فاس 1354، ص 364.

جهاته»[77]. وعلاوة على ذلك، فقد كانت المدن مسرحًا لأعمال النهب والتقتيل، لا سيّما إذا كانت المقاومة الطويلة الأمد، قد أثارت حنق المنتصرين.

وتجدر الإشارة هنا إلى ما كانت تتّسم به الحروب في المغرب من صبغة فظيعة. فحتى إذا كانت الحرب دائرة بين المسلمين، لا يتوخى المتخاصمون الحلم والاعتدال. إذ لم يكن هناك عدد كبير من الأسرى، حيث يتمّ إعدام قوّاد الأعداء الذين يلقى عليهم القبض وبأيديهم السلاح، وتعرّض رؤوسهم أمام الجمهور. ولا يجد المغلوبون الخلاص إلّا في الاستسلام السريع - الخادع أو الصادق - أو في الفرار. وإذا تمّ هذا القرار على جناح السرعة - كما هو الشأن بالنسبة إلى الفرسان - فإنه يخفّف مما تتّسم به من صبغة دامية، تلك المعارك بالسلاح الأبيض، التي تحاول الملاحقات مواصلتها بدون شفقة ولا رحمة. ويرجع إلى ذلك السبب بلا شكّ، ميل المقاتلين إلى الفرار في صلب المعركة، وهذا ما عابه ابن خلدون على مواطنيه ومعاصريه. وهو يفسّر، بالإضافة إلى تحرّك القبائل الرحّل، كيف نجت تلك القبائل من الانهزام النهائي.

4 - البحريّة[78]:

يضاف إلى الجيش البرّي الحفصي، الجيش البحري الذي قام أحيانًا بدور في السياسة المغربية وفي الأحداث التي شهدها البحر الأبيض المتوسط. ذلك أن شكل سواحل إفريقية وموقعها الجغرافي، قد كانا ملائمين مبدئيًا لظهور واستعمال أسطول حربي بحري. وقد كانت أهمّ الموانئ مثل تونس وبالخصوص بجاية - القريبة من غابات منطقة القبائل - مجهّزة بترسخانات لصنع السفن وبدور صناعة. وكان «قائد البحر» أو «قائد الأسطول» أو «صاحب البحر» يعتبر شخصًا ذا أهميّة[79] في المدينتين المذكورتين. ولكنّ ابن خلدون قد أوضح أن رتبة «قائد البحر» في إفريقية، كما في غيرها من الدول المغربية، كانت أدنى من رتبة قائد جيش البرّ. فقال: «إن قيادة الأساطيل هي من مراتب الدولة وخططها في ملك المغرب

77) الفارسية، ص 421، أنظر أيضًا: تاريخ الدولتين، ص 193/104.

78) [لمزيد التفاصيل، أنظر: محمد الشاذلي النيفر، الأسطول الحفصي، مجلة الثريا (التونسية)، 1946، الأعداد: 10، 11، 12 و1947، الأعداد: 1، 2، 3، 4].

79) أنظر بالخصوص: البربر، 21/3، 110 والفارسية، ص 412، 430 وفي تحفة الأريب، ص 11، يضفي الترجمان على نفسه لقب: قائد البحر. فهل كان يحمل رسميًا ذلك اللقب؟

وإفريقية ومرؤوسة لصاحب السيف وتحت حكمه في كثير من الأحوال»[80]. ثم لاحظ بعد ذلك بمرارة تقهقر الأساطيل الإسلامية في المغرب ونسب تخلّف المسلمين الواضح أمام الأساطيل الأروبية إلى ضعف الدول المغربية فقال: «وتراجعت عن ذلك قوّات المسلمين في الأساطيل لضعف الدولة»[81]. وهي ملاحظة صحيحة بالنسبة إلى العصر الذي ألّف فيه ابن خلدون كتابه، وبالرغم مما ينبغي إدخاله عليها من تعديلات بخصوص الفترات المزدهرة من التاريخ الحفصي[82]، فستبقى صحيحة أيضًا بالنسبة إلى كامل القرون الأخيرة من العصر الوسيط الإفريقي.

ولقد كان استعمال الأسطول الحربي يتمثّل أحيانًا في مساهمته في الهجومات الموجّهة ضدّ بعض الموانئ الشمال إفريقية، مثلاً لاسترجاع أو غزو الجزائر في سنة 1276 وعزفون في سنة 1315 وتونس في سنة 1317. ومن باب أولى وأحرى فإنه قد ساهم في محاولات استرجاع أو افتكاك جزيرة جربة في سنتي 1307 و1362 وحوالي سنة 1373. ولكن الأسطول كان مخصّصًا على وجه العموم للقيام بعمليّات أبعد مدى من ذلك وذات صبغة أخرى. ففي القرن الثالث عشر تولّى الأسطول الحفصي بقيادة ضبّاط موحّدين، تقديم المساعدات التي وجّهها أبو زكرياء إلى المسلمين في الأندلس. وفي النصف الأول من القرن الرابع عشر، في عهد أبي بكر، توجهت عمارة بحريّة متكونة من ست عشرة سفينة وفّرتها أهمّ موانئ إفريقية، تحت إشراف قائد البحر ببجاية، لمساعدة المرينيّين في كفاحهم ضدّ النصارى الإسبانيّين[83]. وفي أواخر نفس ذلك القرن وخلال القرن الموالي كُلِّف الأسطول مرّات متعدّدة بالإغارة على بعض الأراضي النصرانية، مثل مالطة وغودش والسواحل الإيطالية التي عانت على وجه الخصوص من تلك الغارات السريعة والدامية، وقد كان المسلمون أثناءها يقتلون وينهبون ويأسرون.

على أنّ الأروبيّين كانوا يقومون بنفس الشيء، إذا ما أتيحت لهم الفرصة، في

80) المقدمة، 37/2. وحسب ابن خلدون فإن قائد الأسطول «يسمّى في عرفهم» البَلّمَند «بتفخيم اللام، منقولاً من لغة الافرنجة».

81) نفس المرجع، 45/2 – 6.

82) حسب رواية أحد الإخباريين القشتاليّين، كانت توجد باستمرار في دار الصناعة بتونس في أوائل القرن الخامس عشر في عهد أبي فارس 10 سفن حربية، وسفينة حربية مسلّحة في ميناء تونس Diez de Games، *Cronica de don Pero Nino*، مدريد 1940، الفصل 46.

83) رحلة التجاني، 64/1 والبربر، 372/2، 443 و65/3 – 87 و231/4 والفارسية، ص 379.

السواحل المغربية. ونحن نلاحظ هنا ذلك النوع من النشاط الذي كان يكتسي تارة صبغة الغزو وطورًا صبغة القرصنة، وكان وسَطًا بين الحرب واللصوصية، وهو تابع إمّا للدولة أو لمجموعات من الخواصّ. إلّا أنّ إفريقية الحفصية التي كانت مرارًا وتكرارًا ضحيّة لذلك النظام في سفنها التجارية وفي أشخاص رعاياها ومكاسبهم، قد استفادت أكثر مما تضرّرت منه، اعتبارًا بالخصوص من عهد أبي العباس. وقد كانت السفن المجهّزة من طرف الحكومة أو من بعض شركات المتاجرين، تنطلق من بجاية أو عنابة أو تونس أو المهدية[84]. وكثيرًا ما كانت تعيث فسادًا في البحر وفي سواحل الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسط. وقد كانت السلطة الحفصية تسعى، بصورة رسمية على الأقل، إلى تحجير القرصنة ولا تتسامح إلّا في الغارات الموجّهة ضدّ سفن الدول التي لا تحميها معاهدات الصلح. ولكن الأهالي المسلمين لم يكونوا يميّزون بين هذه العمليات وتلك، ولا ينظرون إلّا إلى الأرباح والأمجاد الدينية المنجرّة لهم عن أية عملية حجز يقوم بها «الغزاة» البواسل في البحر أو في الأراضي النصرانية. وتترتب على تلك العمليات ردود فعل ديبلوماسية أو عسكرية. إلّا أن ذلك الوضع سيتفاقم اعتبارًا من القرن السادس عشر، لما جعل الأتراك من «القرصنة المغربية» مؤسسة هامة ذات صبغة حربية واقتصادية في نفس الوقت، ضمن مؤسسات الدولة.

ولكن الأخطار التي تُعرِّض لها الغارات البحرية، الخصوم وحتى الأصدقاء، وما تقتضيه تلك الغارات من جسارة ودربة على القتال، من قِبَل نوتية السفن، لا تضمن أبدًا للمساهمين فيها السيطرة على البحر. ولنترك جانبًا فترة الانقسامات الداخلية، خلال أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر، تلك الفترة التي اضطرت أثناءها كلّ من تونس وبجاية، إلى الاستنجاد بالأساطيل النصرانية الإسبانية لمحاربة الأسطول التلمساني. فإن ضعف الأسطول البحري كان يتميّز، خلال أزهى عهود الدولة الحفصية، بعجز سفنها الحربية عن منع نزول أيّ جيش في سواحل بلادها، أو التغلّب على وحدات الأساطيل النصرانية. ففي عهد كلّ من المستنصر وأبي العباس وأبي فارس، تمكّن الفرنسيون والجنويّون والقطلونيون من النزول في السواحل الإفريقية، بدون أن يتعرّضوا لأيّ أذى في البحر. والمعركة البحرية الوحيدة ذات الأهمية التي نقلتها لنا الأخبار، تتمثّل في المواجهة التي جرت حوالي سنة 1428 بين الأسطول الحفصي، بقيادة سلطان غرناطة المخلوع وبين قوات مملكة أرجونة. وقد كان الأسطول الحفصي آنذاك في أوج قوّته، إذ هو يمثّل أكبر قوّة بحرية في المغرب. وكان يعدّ

84) البربر، 117/3.

أثناء تلك المعركة – حسبمَا رواه أحد الإخباريّين البرتغاليّين – «خمسة وعشرين قادسًا[85]، بالإضافة إلى سبعة قوادس أخرى أكبر من قوادس البندقية، تستطيع كلّ واحدة أن تحمل مائة حصانًا، وبعض غليولات[86] ذات خمسة وعشرين مقعدًا»، فضلاً عن الزوارق العديدة الأخرى الأقلّ أهمية. وبعد أن فقد ذلك الأسطول قادسًا وثلاث سفن متعدّدة السطوح، لاذ بالفرار أمام العدوّ[87]. وهكذا تتأكّد الملاحظة التي أبداها ابن خلدون حول التفوّق الواضح للأساطيل النصرانية، وهي مطابقة للرأي الذي عبّر عنه ريمون لول بعد سنة 1300 بقليل[88]، ومطابقة بوجه أخصّ لهذه الملاحظة التي أبداها فرواسار حول نفس الموضوع: «عندما يقوم المسلمون بأعمال قرصنة في البحر، فإنهم لا يواجهون النصارى، إذا كان هؤلاء متفوّقين عليهم، إذ أن في مقدور سفينة نصرانية واحدة التغلب على أربع سفن إسلامية»[89].

هذا وإن الأسطول التجاري التابع للحفصيّين لم يكن أحسن من الأسطول الحربي. وربما يبرز هنا بصورة أوضح، تخلّفهم بالنسبة إلى النصارى. فالتجارة البحرية لم تكن هي وحدها بين أيدي الأجانب، في معظمها، بل حتى الرحلات الطويلة بين الأقطار الإسلامية في البحر الأبيض المتوسط، كانت تتمّ بواسطتهم. ذلك أن المواصلات بين موانئ إفريقية وبين مملكة غرناطة أو الإسكندرية، كانت تقع أساسًا بواسطة النصارى. وقد أصبح من الشائع أن يسافر التجار والحجيج المسلمون على متن السفن النصرانية[90]. ويتجلّى النقص العادي للأسطول التجاري الحفصي، من حيث الكمّ، من خلال حرص السلاطين على أن يثبتوا في أغلب المعاهدات المبرمة مع الدول الأروبية، حقّهم في تسخير ثلث السفن التابعة لكلّ الدولة والراسية في موانئهم، مقابل أجرة مناسبة. وقد تخلّصت البندقية من ذلك الالتزام بدفع معلوم خاص عن كلّ سفينة من سفنها، يبلغ أكثر من ثلاثة دبلون ذهب، إلى أن طبّق عليها القانون العام في عهد أبي فارس[91].

---

85) [القادس هو سفينة شراعية حربية].

86) [الغليولة هي سفينة شراعية قديمة].

87) Zurara، *Chronica de Conde Dom Pedro*، ص 522، 565.

88) Lulle، *Liber de fine*، منشورات Gottron، ص 84.

89) Froissart، الباب الرابع، الفصل الخامس عشر.

90) لقد أثار ذلك الوضع جدلاً لدى الفقهاء الذين استسلموا في آخر الأمر إلى الضرورة. أنظر: الونشريسي، المعيار، 343/1 والوثائق المغربية، 1908، ص 152.

91) Mas-Latrie، المقدمة، ص 113 – 4.

فكيف نفسّر مثل هذا النقص؟ إننا نفسّره بتضافر عوامل التدهور الاقتصادي والتخلّف الفني. ذلك أن الأساليب الصناعية والتجارية التي يطبّقها الأهالي في إفريقية كانت - كما سنبيّن ذلك بأكثر تفاصيل فيمَا بعد - متحجرة في شكل قوالب تقليديّة لا تتماشى كثيرًا مع مقتضيات التنمية الجديدة. ومما لا شكّ فيه أن أهل المغرب لم ينسجوا على منوال التقدّم الفني البالغ الأهمية الذي أحرزه الأروبيّون في القرون الأخيرة من العصر الوسيط، في ميدان صنع وتسيير السفن، إلّا بصورة معتدلة وناقصة جدًّا[92]. فينبغي انتظار التدخل التركي الذي حصل في القرن السادس عشر، وأعاد التوازن في هذا الميدان بصورة مؤقّتة. كما سيسمح العثمانيون لشمال إفريقيا، في البرّ، بالاستفادة من نظام عسكري أحكم ومن سلاح أرقى. ومهما يكن من أمر فإن التفوّق العسكري للأروبيّين على المغاربة في الميدان البرّي كان بدون شكّ أقلّ من تفوّقهم في الميدان البحري، وذلك حتى أواخر القرن الخامس عشر.

92) إننا نعرف مدى صعوبة توضيح أنواع وحمولة السفن المذكورة في المراجع، نظرًا لافتقارنا إلى المعطيات الصريحة. كما أن كثيرًا من المصطلحات الفنية، التي انتشر بعضها على نطاق واسع، كانت تستعمل بصورة متغيّرة للغاية. أضف إلى ذلك أن التمييز، بالنسبة للأساطيل القديمة، بين السفن البحرية والسفن التجارية لم يكن دائمًا واضحًا على النحو الذي سيظهر فيما بعد إثر استعمال الأسلحة النارية. ففي العصر الحفصي، كانت تُستعمل بالنسبة للسفن الإفريقية، إلى جانب الأسماء التقليدية العامة مثل المركب والسفينة والفلك، المصطلحات التالية: القارب والجفن والقطعة والطريدة. أنظر حول كلّ مصطلح من هذه المصطلحات: Kindermann، *«Schiff» im Arabischen*، Zwickau i. sa، 1934. وكما هو الشأن في الأندلس، فقد كان يطلق على القسم المغمور من هيكل السفينة اسم «قرينة»، وعلى المصطبة اسم «تابوت»، أنظر: مناقب سيدي ابن عروس، ص 490، 505، 506. وبالنسبة لمختلف أعتدة السفينة. كان المؤلفون يطلقون عليها العبارات التقليدية، أنظر بالخصوص: المرجع السابق، ص 471.

الفصل الثاني :
إدارة القبائل والمدن والأقاليم

من الطبيعي أن تكون دراسة القوات المسلّحة متبوعة بدراسة إدارة المدن والأقاليم. ألم يكن الرؤساء المكلّفون بتلك المهمّة من طرف السلطة العليا ، يمثّلون ركائز الجهاز العسكري الدولي ، الموزّعين في كامل أنحاء البلاد؟ ألم يكونوا ، على وجه الخصوص ، يظهرون بمظهر الأشخاص المتقلّدين لسلطة قسريّة وقياديّة؟ ولكن في الحقيقة لا يمكن دراسة التمثيل السلطاني في الأقاليم وما طرأت عليه من تغييرات ، إذا لم نشر أيضًا إلى أشكال القيادة الأخرى المتأصلة ، وما بذله ذلك التمثيل من جهود متواصلة لتعويضها أو تغطيتها.

فقد كانت تعارض دومًا وأبدًا العمل التركيزي والتوحيدي الذي تقوم به الدولة ، نزعة المجموعات أو المناطق منذ القديم إلى الانقسام والاستقلالية ، بل حتى الاستقلال التامّ. وعندما تتلاشى علاقة الارتباط مع السلطة المركزية ، تبرز من جديد بكلّ وضوح طرق الحكم الذاتي السلفية ، ويقع العمل بها تلقائيًا ، إن صحّ القول ، كأنها لم تتوقّف أبدًا عن العمل والسيطرة. ولقد اتخذت تبعيّة رؤساء الأقاليم والقبائل تجاه السلطة المركزية ، أشكالاً مختلفة ومتعدّدة ، حسب الزمان والمكان. وضمن هذا التأرجح المستمرّ بين الانفصال التام والاستسلام المطلق ، كم كانت هناك من حالات وسطى متعايشة في ظلّ الحفصيّين أو متعاقبة في نفس المكان! فقد كانت الحكومة السلطانية مضطرّة في كثير من الأحيان إلى قبول بعض الحالات التي لم تكن قادرة على منعها ، مكتفية بتلقّي شواهد الطاعة أو الولاء المؤقّت المصحوب بجباية الضرائب ، بصورة غير منتظمة. وكانت مضطرّة أحيانًا أخرى إلى إبقاء الرؤساء المحليّين الذين لم تخترهم هي نفسها ، على أن يلتزموا إزاءها ، طوعًا أو كرهًا ، بالطاعة المتواصلة أكثر. إلّا أنها كانت تظهر في بعض الأحيان مزيدًا من الحزم ، فتقدّم هي نفسها على تسمية أولئك الرؤساء ، ولكنها تختارهم دائمًا من بين أفراد العائلات الوجيهة المتمتّعة منذ عهد بعيد بحقّ تقلّد المناصب المعنية بالأمر. وأخيرًا عندما تكون سلطتها متمكّنة أكثر ، تستطيع الحكومة تعيين الأشخاص الذين تختارهم بمحض إرادتها ، كالأمراء أو الموظفين. ولكن حتى بالنسبة إلى هذه الحالة الأكثر ملاءمة ، لا يكون من المستبعد أن يظهر في فترة لاحقة اتجاه نحو الاستقلالية أو الانفصال الصريح.

1 – القبائل :

لم تذكر المراجع التي بين أيدينا أي شيء تقريبًا ، حول النظام السياسي والقيادي الخاص بالقبائل المستقرّة في الجبال ، والتي كانت ، في منطقة القبائل أو نفوسة مثلاً ، تعيش على هامش الدولة أكثر مما كانت تعيش في إطارها . وهذه ثغرة مؤسفة جدًّا ، لأنها تحوّل إلى افتراضات ، التفسير التاريخي الذي حاول بعض علماء الاجتماع تقديمه ، بخصوص بعض الحالات الأقرب عهدًا[1]. فهناك مشكل ما زال مطروحًا حول منطقة القبائل الكبرى والصغرى ، وهو يتمثّل في وجود مملكتيْ كوكو وبني عباس ، خلال القرن السادس عشر ، في مناطق ، كان يسودها في القرن السابق نظام التفرع إلى عدّة جمهوريات غيورة على استقلالها ولعلّه يكون من الفائدة بمكان ، لتوضيح منشإ مثل ذلك التغيير ، الرجوع إلى العهد السابق ، للتعرّف على النظام الذي سبق ظهور الرؤساء الذين كانوا معتبَرين بمثابة السلاطين أو الملوك . فلا توجد ، حول منطقة القبائل الكبرى إلّا الفقرتان الواردتان في كتاب ابن خلدون الذي أوضح أن إحدى عائلات قبيلة آيت إراثن ، وهي عائلة بني عبد الصمد ، كانت تتولّى في عصره رئاسة القبيلة . وحوالي سنة 1340 تقلّدت مشيخة تلك القبيلة امرأة تنتمي إلى تلك القبيلة وتدعى شمسي ، وقد تمكنت من الاستحواذ على السلطة بمساعدة أبنائها البالغ عددهم عشرة . ثم قصّ علينا المؤلف ظروف الزيارة التي أدّتها تلك المرأة – الرئيسة إلى الغازي المريني أبي الحسن[2]. ولئن تمكّنت امرأة من تقلّد منصب القيادة والاحتفاظ به ، بمساعدة أبنائها الذكور لا محالة ، فإن ذلك يعتبر بالتأكيد ظاهرة جديرة بالملاحظة ، لا سيّما وهي تحدث في عالمٍ ينتمي رسميًّا إلى الإسلام . ولكنّ تلك الظاهرة ليست فريدة من نوعها لدى البربر في إفريقية – فلنتذكّر مثلاً الكاهنة شبه الأسطورية – حيث يمكن تفسيرها بدون شكّ بتأثّر تلك المنطقة الشديد بالطرق الصوفية أو بالسحر . أمّا التأويل السياسي لتلك الظاهرة المنعزلة ، فلا ينبغي الإقدام عليه إلّا بكلّ حذر . ولعلّه من الأحسن أن نعتبر فحسب ، التفوّق الذي كانت تتمتّع به إحدى العائلات على مجموع القبيلة ، والتساؤل مع ذلك هل أن المؤرخ الكبير لم يحرّف الأحداث شيئًا ما ، بدون أن يشعر .

---

1) أنظر بالخصوص : Montagne، البربر والمخزن في جنوب المغرب الأقصى ، باريس 1930 ، ص 212 ، 298 ، 401 – 2 .

2) البربر ، 4/228 .

وبهذا المظهر المتعلّق بهيمنة إحدى العائلات، وهي عائلة بني ثابت، تظهر أيضًا في أول الأمر الوضعية السياسية في منطقة القبائل بالقلّ. ثم عيّن السلطان أبو العباس بعض الموظفين الذين وقع عليهم اختياره، على رأس تلك القبيلة الخاضعة منذ عهد بعيد للجباية[3]. إلّا أن تلك السلطة التي يتمتّع بها بنو ثابت، ألم تكن، بالنسبة إلى البربر المستقرّين بالجبال، ظاهرة شاذة شيئًا ما؟ كما أن تداولهم المنتظم على الحكم، أبًا عن جدّ، وسلطتهم ذاتها، ألم يكونا ناتجيْن، جزئيًا على الأقلّ، عن اتّفاقهم الثابت مع الحكومة المركزية؟ وأخيرًا يحقّ لنا أن نتساءل – كما هو الشأن بالنسبة إلى آيت إراثن – هل أن ابن خلدون قد أدرك وعرف كما ينبغي النظام الداخلي لقبيلة بنِي ثابت، أم هل أنه شبّه ذلك النظام بغير قصد بالنظم المألوفة أكثر بالنسبة إليه، والتي سنتناولها الآن بالدرس؟

لقد كانت كلّ قبيلة أو كلّ فرع من فروع القبيلة المترحّلة، خاضعة لشيخ تختاره من بين أفرادها وتعيّنه – هي بنفسها في العادة – على مدى الحياة[4]. ويكون ذلك الشيخ في أغلب الأحيان منتميًا إلى عائلة محظوظة، قد تمكنت من فرض هيمنتها على أبناء قبيلتها، تلك الهيمنة التي تطلق عليها في النصوص عبارة «الرئاسة». ويُعتبر أحسن مثال لتلك السلطة الجماعية التي كانت تتمتّع بها إحدى العائلات، أو بالأحرى إحدى الجماعات، المثال الذي يوفّره لنا أعراب الكعوب في البلاد التونسية. فقد تمكّن أبناء وأقرباء الشيخ أحمد بن كعب خلال النصف الثاني من القرن الثالث عشر، من الانضمام إلى كتلة واحدة لفرض سيطرتهم على بقية القبيلة. وتميّز أحفادهم، بعد ذلك بقرن، بالإسم الذي كان يطلق عليهم، وهو «الأعشاش»[5]. وقد تمكّن أحمد بن كعب المذكور من افتكاك رئاسة القبيلة، من أيدي عائلة من أقربائه، واحتفظت ذريّته بذلك الامتياز المكتسب ولكنها ما لبثت – بالرغم مما كانت تكتسيه جماعة الأعشاش من صبغة أوليغارشية[6] ودفاعية – أن أظهرت قلّة تماسك، وانقسمت إلى فرعين متنافسين دوامًا واستمرارًا. وامتدّ ذلك الانقسام إلى القبيلة ذاتها التي تفرّعت إلى أولاد أبي الليل وأولاد مهلهل الذين سيحتلّون مكانة مرموقة في تاريخ إفريقية. وهناك ظاهرتان متجدّدتان طوال الحياة السياسية للهجومات البدوية وهما: محاولة إقصاء عائلة متفوّقة من طرف عائلة منافسة والنزاع القائم بين أفراد المجموعة المسيطرة

3) البربر، 297/1.

4) أنظر حول وظيفة «الشيخ»، جورج مارسي، العرب في بلاد البربر، ص 704 – 6.

5) البربر، 143/1.

6) [الأوليغارشية هي هيمنة مجموعة صغيرة على الحكم].

والمفضي أحيانًا إلى انقسام القبيلة. وهاتان الظاهرتان تقيمان الدليل على ما تتميّز به رئاسة المشائخ من وهن وعدم استقرار، تزيد في تفاقهما بعض العوامل الأخرى.

ولم تكن هناك أية قاعدة يخضع لها تعيين الشيخ من طرف أبناء قبيلته وخلافته على رأس المشيخة. وكانت أهمّ عوامل ترجيح كفّة أي مترشح من المترشحين لتلك الخطة، تتمثّل في النفوذ الشخصي الراجع إلى ما يتحلّى به المترشح من صفات في ميدان القول والعمل، والانتساب إلى عائلة رؤساء، ومساندة إحدى الفئات أو أحد الصفوف. ومن الناحية العمليّة كانت خطة الشيخ في أغلب الأحيان تنتقل بعد وفاته إلى أحد أبنائه أو إخوانه. وأحيانًا يشترك في الاضطلاع بتلك المهمّة عدّة إخوة، مع تفوّق أحدهم على الآخرين، حسبمَا يبدو. فيمكنهم حينئذ، إمّا اتخاذ قرارات مشتركة بالنسبة إلى كلّ قضية، أو تقاسم مختلف المهمّات التابعة للرئاسة، فيمَا بينهم. وتنطوي هذه الوضعية بصورة تكاد تكون حتمية، على بذور الانشقاق وعلى أسباب ضعف السلطة.

ويظهر شيخ الأعراب الرحّل بوجه خاصّ في مظهر رجل الحرب. فهو الذي يسوق عادةً أبناء قبيلته إلى المعارك، وذلك بالاشتراك مع أقربائه. وهو الذي يشرف على التحركات الموسميّة ويتفاوض مع ملك البلاد أو مع الرؤساء المحليّين، ويستخلص الضرائب من السكان الخاضعين لقبيلته أو من أبناء قبيلته أنفسهم إن اقتضى الحال، وذلك لفائدة الحكومة المركزية. ورغم أنه لا يقوم دائمًا بدور القاضي أو الحَكم الرسمي[7]، فممّا لا شكّ فيه أنه كان يقوم بدور كبير لدى منظوريه، كلّما تعلّق الأمر بتسوية بعض النزاعات أو تذليل الخلافات. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن مثل هذه الصلاحيات الواسعة لم تكن تفضي حتمًا إلى استبدادية غير محدودة. ذلك أن الحكم المطلق الذي يتضمّنه من حيث المبدأ ذلك النوع من النظام الأبويّ، كانت تخفّف من حدّته، لا فحسب العادات الإجبارية التي يتعيّن على الرئيس احترامها، بل أيضًا، في كثير من الحالات، ضرورة الحصول على موافقة قسم كبير من منظوريه، ولو بصورة ضمنيّة. ولئن كان أقرباؤه يقومون لديه بدور المساعدين والمستشارين الطبيعيّين – إذا لم يكونوا من بين أعدائه الألدّاء – فإن من واجبه أيضًا أن يأخذ بعين الاعتبار آراء الأعيان الآخرين التابعين لقبيلته. وبهذا المعنى ينبغي أن نفهم بدون شكّ ما أشار إليه ابن خلدون مرارًا وتكرارًا، على ذكر الأعراب أو البربر الرحّل، حينما أوضح أن العائلة الفلانية كانت تتولّى الرئاسة من الدرجة الثانية، إلى جانب الشيخ[8]. فالعائلة التي

7) أنظر آخر هذا الباب.

8) البربر، 78/1، 158، 278 – 9، 296.

تضطلع بتلك المهمة ، من المحتمل أن تصبح منافسة للمجموعة المتقلّدة للسلطة ، ومن واجب الرئيس المباشر أن يستشيرها عند اتخاذ القرارات الهامة . وإننا نتصوّر أنها كانت تترصّد هفواته وتستعدّ لاستغلالها لدى الخاصة والعامة وتعويض الشيخ المتهم أو المستضعف بفرد من أفرادها .

وأخيرًا فإن أهمّ ما تتعرّض له سلطة الشيخ واستقلالية القبيلة من خطر ، يمكن أن ينشأ عن الحكومة المركزية . ولئن قام بعض زعماء البدو بدور كبير في تاريخ إفريقية الحفصيّة ، فإن تأثير السلطان في عدد متغيّر من القبائل ، يظهر في المقابل على درجات مختلفة . ذلك أن أغلب رؤساء البدو الرحّل ، لا يأنفون من تقلّدهم للسلطة من قِبَل السلطان الذي يكتفي بالموافقة على قرار التعيين الذي اتخذه البدو أنفسهم ، ويدمج بهذه الصورة ذلك التعيين ضمن مؤسسات الدولة . أضف إلى ذلك أن اعتراف المعنيّين بالأمر بذلك الإقرار الرسمي ، يعتبر شهادة ضمنيّة لفائدة التصوّر الدولي للسيادة . على أن تدخّل السلطان في بعض الحالات ، بصورة صريحة أو خفية ، قد أثّر في اختيار البدو هم أنفسهم . وقد سارت الأمور أحيانًا إلى أبعد من ذلك ، فقد حدث أن عزل السلطان بعض المشائخ (وقليلاً ما أمر بسجنهم أو قتلهم) ، وعوّضهم بمشائخ آخرين ، بدون قيد ولا شرط ، وذلك عندما يشعر السلطان بأنه بلغ من القوة ما يسمح له بالإقدام على مثل تلك العملية الحازمة . ولكننا نلاحظ أنه لا يعهد أبدًا برئاسة قبيلة مترحّلة إلى موظفين أو أعيان غرباء عن القبيلة . ذلك أنه كان يمتثل إلى الواقع الاجتماعي والسياسي ، فلا يختار الرئيس الجديد إلّا من بين أقرباء الشيخ السابق أو من بين أفراد عائلة منتسبة إليه .

وأثناء اضطلاعه بمهمّته ذاتها ، يتعهّد الشيخ إزاء الحكومة – إذا لم يكن منشقًّا – بحدٍّ أدنى من الالتزامات ذات الصبغة العسكرية وأحيانًا الجبائية . ويمكن ضمان ولائه – المشكوك فيه بصورة تكاد تكون دائمة – بواسطة الرهائن أو بموجب الخوف . وأحيانًا تربطه بالسلطان علاقات وثيقة مقامة على المصلحة المشتركة ، فيمنحان لنفسهما الدعم المتبادل . ولئن كان شيخ القبيلة الكبيرة يُستقبَل في البلاط الحفصي بكلّ تبجيل ، فإنه لا يشغل أية وظيفة خاصة ، لا في البلاط ولا في الإدارة العليا ، كما حصل ذلك مثلاً في المغرب المريني ، بالنسبة إلى بعض رؤساء البدو . أمّا المحاولة التي قام بها ابن اللحياني ، في آخر عهده ، لتجميع سلطات واسعة بين يدي أحد الكعوب ، فقد فشلت فشلاً ذريعًا[9] ويبدو أنها لم

9) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص 163.

تتجدّد فيمَا بعد. وفي الجيش لا يتولّى الشيخ إلّا قيادة الفيلق التابع لقبيلته، ولا يضطلع عادةً لا بمهمّة وزير ولا بمهمّة سفير. ولكن في الاتجاه المعاكس، بالنسبة إلى تلك التقييدات، يمكن أن يتقلّد جزءًا من السلطة العمومية أو أن يمارس سلطة رسميّة على بعض السكّان الآخرين من غير أبناء قبيلته، بوصفه جامعًا للضرائب لفائدة الخزينة، وبالخصوص بوصفه مستفيدًا من الإقطاعات العقارية أو الجبائية التي سنتناول نظامها بالدرس فيمَا بعد.

هذا وإن السياسة الحفصيّة تجاه زعماء البدو الرحّل وقبائلهم، سواء كانت صارمة أو متسامحة، وسواء كانت هجومية أو دفاعية، قد كانت خاضعة لمبدإ أساسي وهو: «فرّق تَسُدْ». فقد كانت الحكومة تسعى دومًا وأبدًا إلى التمتّع أو الاحتفاظ بالسند الفعّال لكثير من القبائل أو فروع القبائل وتشجيع أكثر القبائل خضوعًا للسلطة المركزية، وهي قبائل المخزن التي كانت توفّر لها مددًا عسكريًّا هامًّا. وأكثر من ذلك، فقد كانت تشجع لفائدتها الخلافات القائمة بين القبائل وبين فروع نفس القبيلة. وينجرّ عن ذلك تحالف غير ثابت بين المخزن وبين أحد العناصر المعنية بالأمر، ضدّ العنصر الآخر المنافس. ومن الأحداث البليغة في هذا الصدد، تغيّر مواقف أولاد أبي الليل وأولاد مهلهل المناهضين لبعضهم بعضًا بصورة منتظمة، ذلك التغيّر الذي يضع تارة هذا الشقّ وطورًا الشقّ الآخر، في صف الأمير الجالس على العرش أو في صفّ خصومه. وغنيّ عن البيان أن الدولة السلطانية كانت تتعرّض لأكبر خطر، لو تمّ التحالف بين جميع الأعراب الرحّل، بصورة حازمة ودائمة، كما لاحظ ذلك أحد الرحّالين الأوروبّيّين في القرن الخامس عشر[10]. ولكن هذا الاحتمال يمثّل في الأصل افتراضًا بعيدًا عن الواقع. ذلك أن الاتحاد الحاصل بين القبائل، تجاه خطر داهم مثل خطر الغزوة المرينيّة، لا يمكن إلّا أن يكون استثنائيًّا ومؤقّتًا، بالنظر إلى الظروف الاجتماعية والنفسانية السائدة آنذاك. فكما أن زعماء البدو الرحّل كانوا يقبلون مفهوم السيادة السلطانية التي من الممكن أن يستفيدوا منها عند الحاجة، كان السلطان أيضًا يرضى بالتلاؤم مع شيء من الاستقلالية البدوية، بشرط أن يعرف كيف يتصرّف في ذلك بدهاء، لكي يستطيع أن يحكم.

---

10) أدورن، تحقيق برنشفيك، ص 219.

2 – **المدن الجنوبية :**

لقد كانت السلطة المركزيّة تبدي أقلّ تسامحًا تجاه استقلاليّة المدن وضواحيها. ففي المراكز العمرانية على وجه الخصوص، كان يشتغل جهاز الدولة الذي يُعتبَر عامل المركزيّة والتجانس. كما كانت الحكومة السلطانية تسعى إلى فرض سلطتها على المدن وبواسطتها على الأرياف، وذلك إلى أبعد حدّ ممكن. وبناءً على ذلك فقد كانت تُعتبَر الحرية المفرطة التي يمكن أن تتمتّع بها المدن، من أكبر المخاطر ومن أوضح علامات تفكّك الدولة. ولم يضطرّ الحفصيّون في آخر القرن الثالث عشر وطوال القرن الرابع عشر إلى تحمّل الاستقلالية المتزايدة التي أصبحت تتمتّع بها أغلبية المدن الجنوبية، بل حتى الاستقلال التام، إلّا بسبب ما أصابهم من ضعف كبير، تمثّل مرّات متعدّدة في انفصال منطقة قسنطينة. وقد ازدهرت في تلك المدن بعض الدويلات المحليّة، من بسكرة إلى طرابلس. وقد سبق لنا أن رأينا الدور الذي قامت به في تاريخ إفريقية السياسي. ولنحاول الآن توضيح منشإ تلك الدويلات وما كانت تمثّله من نظام.

فمن خلال الفوارق الحتميّة من حيث التاريخ وتفاصيل العمليات التي أفضت إلى قيام تلك السلطات المحليّة، نلمح وجود تطوّر مشترك ينمّ عن تشابه كبير في العلاقات الاجتماعية. إذ يبدو بالنسبة إلى جميع المدن المعنية بالأمر تقريبًا، أنه قد تمّ الانتقال بصورة تكاد تكون طبيعيّة، من حكم جماعة صغيرة من الأعيان إلى هيمنة إحدى العائلات ثم إلى الحكم الوراثي الذي يتقلّده فرد واحد. ففي منطقة التلّ، حصل الانحلال السياسي في كثير من الأحيان لفائدة بعض أقارب السلطان. أما في الجنوب فإن القوات المحلية هي التي قامت أساسًا بذلك الدور، وإن العناصر الإقليميّة هي التي تسبّبت في تفكّك الهيكل الذي كان قائم الذات أو اقتصرت على جمع أجزاء التراث الذي بدأ يتجزّأ[11].

ولا شكّ أنّ جذور المؤسسة الحضريّة أو القرويّة المتمثّلة في مجالس الأعيان أو «الشيوخ» من أفراد كبار العائلات التي يعترف الرأي العام بتفوّقها، كانت ممتدّة إلى الماضي البعيد. وقد بقيت تلك المؤسسة قائمة الذات في العصر الحديث في المغرب العربي، وبالخصوص في الأوساط الريفيّة في شكل قديم أو مستحدث، يعرف باسم «الجماعة». وكانت خلال العصر الوسيط تُحذَف أو يُنقَص من أهميّتها في الفترات المتميّزة بوجود حكومة مركزية قويّة،

11) أنظر حول البيانات التي سيأتي ذكرها، الربر، 3/124 – 176.

ثم لا تلبث أن تظهر من جديد بقوّة ، عندما تتقلّص سلطة الدولة لسبب أو لآخر. وهكذا فقد اختفت أغلبيّة المجالس وقتيًّا من جنوب إفريقية ، أثناء الاحتلال الموحّدي ، ثم ظهرت من جديد هنا وهناك ، حسب الظروف ، أثناء الاضطرابات التي مهّدت لقيام الدولة الحفصيّة ، وبعد أن تراجعت مدّة نصف قرن أمام السلطة الحفصيّة ، بدأت تعمّ من جديد ، في عهد خلفاء المستنصر الذين استولى عليهم الضعف. وقد تمكّن مثلاً الوالي الممثّل للسلطان ، من البقاء في طرابلس بصورة استثنائية ، ولكن الرئاسة كانت راجعة في الواقع إلى رئيس مجلس الأشياخ ، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون الذي لاحظ أن قيام مثل ذلك الحكم قد أثار لدى السكان تنافسًا شديدًا وعصبيّة حادّة. ويمكن أن نطبّق تلك الملاحظة بالضبط على كلّ مدينة من مدن الجنوب.

ذلك أن تلك المجالس المفتوحة ، من حيث المبدأ ، في وجه جميع الأعيان ، كانت تقع شيئًا فشيئًا ، بصورة تكاد تكون حتميّة ، تحت تأثير أسرة واحدة ، بالرغم من جميع المقاومات والطموحات المعارضة لها. ولا تلبث أن تظهر وتتأكّد ، في صلب نفس تلك العائلة ، بشكل محصور باطّراد ، سلطة فردية يتوارثها الخلفاء أبًا عن جدّ. وأحيانًا ، والحقّ يقال ، لا تظهر المرحلة المتوسطة بوضوح ، نظرًا لشدّة اختلاط القوّة الاجتماعية التي يتمتّع بها فرد من الأفراد ، في كثير من الحالات بقوّة المجموعة التي ينتمي إليها أقاربه. ولكنّ المرحلة النهائية لذلك التطوّر واضحة للغاية ، فقد حلّت العائلة الحاكمة الوراثية في الواقع ، محلّ المجالس ، في كافة المدن الجنوبية ، خلال القرن الرابع عشر. ففي بسكرة مثلاً ، حصلت منافسة شديدة بين بني رمّان المنتمين إلى عائلة محلية عريقة ، وبين أعقاب فرع من فروع قبيلة الأثباج ، العربية ، وهو فرع بني مزني الذين استقرّوا في الضواحي ثم في داخل المدينة ، وانتصروا على منافسيهم. وفي قفصة ، تداولت على الحكم ثلاث عائلات ، قبل أن تتمكّن إحداها في أواخر القرن الثالث عشر ، من إقصاء أيّ منافس ، وهي عائلة بني عبيد التي تدّعي أنها عربيّة. وادّعت عائلة بني يملول في توزر وعائلة بني خلف في نفطة الانتماء إلى قبيلة عربية قديمة ، وهي قبيلة تنوخ بالنسبة إلى بني يملول وقبيلة غسّان بالنسبة إلى بني خلف. أما في قابس وطرابلس فإن بني مكّي – الذين اضطرّوا إلى مقاومة مواطنيهم بني مسلم – وبني ثابت ، قد اقتنعوا بالانتساب إلى أصل بربري ، أي لواتة بالنسبة إلى بني مكي وهوّارة بالنسبة إلى بني ثابت.

ولعلّ أبرز مظهر من مظاهر طريقة ارتقاء بعض مؤسسي تلك العائلات الحاكمة ، إلى منصب الرئاسة ، يتمثّل في إسهام سلاطين بني حفص في تحقيق تلك الترقية. من ذلك مثلاً

أن بني مكّي ، بعدما أيّدوا ترشّح أبي زكرياء الأوّل للعرش ، نالوا حظوته ثم حظوة المستنصر ، وتمكّنوا بذلك من إقصاء منافسيهم بني مسلم. كما أن بني مزني لم يتمكّنوا من التغلّب على بني رمّان ، إلّا بفضل الدعم الفعلي الذي وجدوه لدى بعض الملوك الحفصيّين ، وفي طليعتهم أبو إسحاق الأوّل ، حيث ناصروا قضيّته بحماس. وفي كثير من الحالات ، إثر الانشقاقات التي تعدّدت في مملكتهم فيمَا بعد ، كان بنو حفص ، بُعَيْد انتصاراتهم على حركات التمرّد ، يحرصون على إبقاء الأمراء المحليّين في أماكنهم ، مشترطين عليهم فحسب تقديم شواهد الطاعة البسيطة للغاية. والجدير بالملاحظة أن هذا السلوك المتّسم بعدم التبصر ، على غاية من الخطورة ، إلّا أن تكرّره يدل على أنه قد فرضته الأحداث ، ذلك أن أصحاب تونس أو قسنطينة أو بجاية ، كانوا يبتهجون باتخاذ أمراء المدن الجنوبية ، إن لم يكونوا في حالة تمرّد ، كأعوان مساعدين ، يستفيدون من مساهماتهم العسكرية والجبائية ويعوّلون عليهم أكثر من غيرهم للسيطرة على التخوم الجنوبيّة. ولكنّنا رأينا ما ينطوي عليه تعميم مثل هذا النظام من مخاطر.

ففي سنة 1283 ذهب الدعيّ ابن أبي عمارة إلى أبعد ممّا ذهب إليه الحفصيّون الأصيلون. حيث جعل من ابن مكي الذي كان قد ساعده على الاستيلاء على العرش ، وزيرًا للمالية وصاحب ثروة ونفوذ ، وأهدى إليه جميع صغار الموالي الذين كانوا موجودين في قصر السلطان الراحل. ولكنّ هذا المقام الرفيع لم يتجاوز مدّة ولاية الدعيّ ، القصيرة للغاية. إلّا أنه قد عزّز منزلة العائلة القابسية الكبيرة وهيّأها للمكانة المرموقة التي ستحتلّها في القرن الموالي. فمن الجدير بالتذكير أن عائلة بني مكي كانت تملك حوالي سنة 1355 كامل السواحل الجنوبية الشرقية ، انطلاقًا من صفاقس ، وقد أبرمت معها البندقية معاهدة صلح بصورة مباشرة. وفي سنة 1309 أيضًا عهد أبو البقاء القادم من المنطقة الغربية ، بإدارة المالية بتونس إلى أمير بسكرة منصور بن مزني. إلّا أن هذا الدور في البلاط وذلك الاتصال الرسمي بالديبلوماسية الأروبية ، كانا من الأمور الاستثنائية. ذلك أن زعماء الجنوب ، عندما يتدخّلون في شؤون العائلات المالكة ، يفعلون ذلك حسب طريقة شيوخ البدو ، فيناصرون هذا الملك أو ذاك أو يقاومون هذا المترشح أو ذاك ، ولكنهم لا يساهمون أبدًا على وجه العموم في حكومة الدولة ، إنّما يمارسون سلطتهم المستقلّة إلى أقصى حدّ ممكن عن السلطة المركزية ، في منطقتهم دون سواها ، مع التوسيع من نطاقها أحيانًا بفضل سياسة التوسّع.

وهؤلاء الرؤساء المحليّون سواء منهم التابعون للسلطان بواسطة مجرّد الخطبة الجمعيّة أو الذين يتوصّلون حتى إلى التحرّر من أيّ ارتباط ، مضطرّون ، إن رَغبوا في البقاء على رأس

مدينتهم والمنطقة المحيطة بها ، إلى انتهاج سياسة نشيطة دومًا وأبدًا . وهنا يظهر من جديد على وجه الخصوص المشكل العربي في شكل العلاقات القائمة بين البدو الرحّل وبين أصحاب تلك المدن الجنوبية المستقرّين بها منذ عهد بعيد أو قريب. فنرى هؤلاء الرؤساء تارة يجلون البدوي ويقاومونه وطورًا يلتجئون إلى خدماته بوصفه حليفًا عسكريًّا أو جامعًا للضرائب ، وذلك على غرار سلاطين الشمال. وقد كان تاريخ الزاب أو الجريد مليئًا بذلك التناوب المتقلّب بين المناهضة والتحالف. ويضاف إلى العامل البدوي عامل التدخلات الأجنبية من قِبَل بني عبد الوادي وأحيانًا من قِبَل بني مرين ، فقد كان في كثير من الأحيان الاعتراف بالتبعيّة لتلمسان أو لفاس ، وسيلة من الوسائل الملائمة للانفصال عن الحفصيّين وحتى لمعارضتهم بصورة صريحة. وفي داخل المدينة ذاتها ، كان من اللازم دومًا وأبدًا اتّقاء الحركات الشعبية أو المؤامرات المدبّرة. فمن المفيد أن نرى مثلاً ابن يملول في توزر يبحث حوالي سنة 1320 عن سند لدى الطبقات السفلى ليتمكّن من قهر منافسيه. وقد كان يستسلم صحبة عامّة الشعب إلى نزوات الشباب ، بينما كان ينفي أو يقتل جميع خصومه ، الواحد تلو الآخر. وبعد ذلك ببضع سنوات ألغى أخوه وخليفته مجلس الأعيان وأخذ يبحث عن صداقة الأعراب الرحّل لتعزيز سيطرته واتّقاء شرّ السلطان. والجدير بالتذكير أن أباهما كان قد تصاهر مع الجدّ الأعلى الذي أعطى اسمه لأولاد أبي الليل الذائعي الصيت ، التابعين لقبيلة الكعوب.

ولقد كان كبار رؤساء تلك المدن الجنوبية يظهرون حقيقةً في مظهر الأمراء العظام ، وقد استقرّوا في مدينتهم العاصمة ، مقيمين في القصور المحصّنة التي كانوا قد شيّدوها هم أنفسهم أحيانًا. وكان بعضهم ، وهم في عنفوان عزّتهم ، يتّخذون مواقف متديّنة وبسيطة ، قد جلبت لهم تقدير العموم ورضى المؤرخ الإسلامي [ابن خلدون]. أما الآخرون أمثال الأخوين عبد الملك وأحمد بن مكي ، فقد لفتوا إليهم الانتباه بوصفهم فقهاء وأدباء ، وكانوا يرتدون ملابس العلماء ويحملون ألقاب الفقهاء. وبالعكس من ذلك ، فهناك من أخذتهم نشوة النجاح ، فأحاطوا أنفسهم بمراسم البلاطات الأميرية ، واستسلموا إلى البذخ والملذّات. وقد وصف لنا ابن خلدون معاصره يحيى بن يملول ، وقدّم لنا هذا الشخص في صورة قاتمة ، ربّما عن قصد.

ولكن هل يستحقّ هؤلاء الرؤساء ، سواء كانوا كبارًا أم صغارًا ، وسواء كانوا متواضعين أو متعاظمين ، أن نطلق عليهم عبارة «إقطاعيّين»؟ ينبغي أن نتّفق أوّلاً حول معنى هذا اللفظ. فإذا تركنا جانبًا الاستعمال الحديث الواسع للغاية والمبالغ فيه ، واقتصرنا على

المفهوم الشائع في الغرب المسيحي في العصر الوسيط ، يكون جوابنا قطعًا بالنفي. وقد سبق أن نفى بحقّ بعض المؤلفين المطلعين ، صفة «الإقطاعية» عن كبار القوّاد في الأطلس المغربي في العصر الحديث[12] وذلك بالرغم من أوجه الشبه الظاهرية ومحاولات المقارنة. ولا حاجة لنا إلى إعادة عناصر ذلك التفنيد المتعلّقة بنظام الأراضي ومراتب البشر ومنشإ السلطة. فإن الحجج المقدّمة قد أقنعت الجميع. ومن باب أولى وأحرى ، ينبغي تقديم تلك الحجج ، مضافة إليها ، إن اقتضى الحال ، بعض الحجج الخاصة الجديدة ، لتفنيد النزعة الرامية إلى اعتبار السلطة التي كانت سائدة في جنوب إفريقية خلال العصر الوسيط ، بمثابة المؤسسة الشبيهة حقيقة بالنظام الإقطاعي الأروبي[13] وبغضّ النظر عن هذا الاختلاف أو ذاك في المؤسسات ، فالحقيقة أن ظروف الحياة هي التي كانت مختلفة اختلافًا كبيرًا بين أروبا وتخوم الصحراء. فما هي نقطة الالتقاء الغريبة التي جعلت بعض الهياكل المتماثلة أو المتشابهة إلى حدّ كبير ، تتطوّر بصورة تكاد تكون متزامنة ؟

على أنّ الدولة الحفصيّة المتجدّدة منذ أوائل القرن الخامس عشر ، بفضل الجهود المتواصلة التي بذلها أبو العباس ثم أبو فارس ، قد وضعت حدًّا للسلط المحلية في الجنوب وحوّلتها لفائدتها. كما تمّ استئصال جميع الدويلات المنشقّة. وسيعمّ على امتداد حوالي مائة سنة ، حتى بعد وفاة عثمان ، من بسكرة إلى طرابلس ، نظام الولاة الحفصيين ، على غرار النظام السائد في المدن الواقعة في منطقة التلّ.

3 – الولاة الحفصيّون :

لقد أصبح على رأس إفريقية منذ احتلالها من طرف عبد المؤمن وطوال مدّة انتمائها إلى الأمبراطورية التي أسّسها ، ولاة معيّنون من بين أقارب الخليفة أو من بين الشيوخ الموحّدين من ذوي المقام الرفيع. كما كان يشرف على مقاطعاتها أيضًا الموحّدون ، إما بمفردهم أو بصفة مندوبين ، يرجع إليهم بالنظر الرؤساء المحليّون. من ذلك مثلاً أن عبد المؤمن قد عيّن في وقت مبكّر بصفاقس ، أحد أولئك المندوبين الممثّلين للسلطة المركزية ، وقد أطلق عليه اسم «**الحافظ**»[14]. وكان الموحّدون يطلقون تلك العبارة على إحدى طبقاتهم الاجتماعية المتضلّعة

---

12) أنظر : Douté و Montagne، المرجع المذكور ، ص 358 – 362.

13) أنظر حول هذا الموضوع ، March Bloch، المجتمع الاقطاعي ، باريس ، 1939 – 1940.

14) رحلة التجاني ، 136/1.

في نفس الوقت ، في معرفة أعمال ابن تومرت وفي الفنون الحربية والعلوم الإدارية . وبمرور الزمن أصبحت تلك الكلمة مرادفة «للوالي»[15] ، وقد أشار ابن فضل الله إلى استعمالها بهذا المعنى في إفريقيّة[16]. كما أشارت بعض المصادر الأخرى إلى وجود «حافظ» في سوسة في القرن الثالث عشر وآخر في طرابلس في سنة 1307[17]. وبالنسبة إلى الحالة الأخيرة ، يتعلّق الأمر ، حسب الاحتمال ، بممثّل السلطان الذي بقي بدون أي نفوذ ، إلى جانب رئيس الأعيان المحليّين ، وتحت سلطة الوالي ، كان الجهاز السياسي في العصر المؤمني ، يشتمل أيضًا في بعض المدن الكبرى ، على مجالس الأشياخ المتركبة بأجمعها أو في معظمها من أعضاء موحّدين ، وهي تمثّل إلى حدّ ما ، امتدادًا لمؤسسة من المؤسسات المحلية ، وتذكّر من ناحية أخرى بالنظام الأوّلي الذي أقامه أتباع المهدي ، وستبقى تلك المجالس قائمة الذات ، بدون أيّ تغيير يُذكَر ، في عهد السلاطين الحفصيّين المستقلّين الأوائل[18].

وعلى وجه العموم ، فإن أولئك السلاطين لم يغيّروا أبدًا النظام السابق . وبوصفهم هم أيضًا من قدماء الولاة الموحّدين ، فقد عيّنوا بدورهم على رأس أقاليمهم أقاربهم أو بعض الشيوخ الموحّدين . ثم ترك أولئك الشيوخ الموقّرون شيئًا فشيئًا مناصبهم ، خلال القرن الرابع عشر ، وبالخصوص خلال القرن الخامس عشر ، لبعض الموظفين التابعين في الأصل لمراتب أدنى ، وبالخصوص لقدماء «المماليك». ويبدو أنّ عادة تقليد الولايات لأفراد العائلة الحاكمة ، كانت نابعة من شعور قوي بالتضامن الفئوي ، أكثر مما كانت ترمي إلى الحصول على منفعة عاجلة وواضحة كلّ الوضوح . ذلك أنّ السلطان المنحدر من مجتمع بربري عريق ، كان يرى من واجبه إسناد المناصب إلى أقربائه ، وكان في المقابل يشعر بالأمن بصورة طبيعية وتلقائية ، عندما يعهد إليهم بالمراكز الدقيقة والنائية . ولكنّ ذلك الشعور الفطري الموروث عن عهود سالفة ، كان في أغلب الأحيان خادعًا . فقد سبق للخليفة الفاطميّ المعز ، عندما غادر إفريقية نهائيًا في اتجاه مصر ، أن نصح – حسبمَا يقال –

---

15) الحلل الموشية ، ص 122 ودوزي ، الملحق ، 304/1 – 5 .

16) مسالك الأبصار ، ص 132/27.

17) معالم الإيمان ، 40/4 – 1 و Gimenez Soler ، *Documentos*، ص 222 .

18) لقد تحوّل «جامع العشرة (أعيان)» ، في طرابلس ، إلى «جامع الموحدين» ، إثر الاحتلال ، (رحلة التجاني ، 135/2 – 6) . وفي بجاية ما زال الحديث يجري حول «العشرة» في عهد الواثق (الفارسية ، ص 345) ، ويبدو أن الأمر كان يتعلّق بالخصوص بالموحّدين . وانظر أيضًا حول مجالس الأشياخ في الجزائر ، في آخر القرن الثالث عشر (البربر ، 467/2) ، ولكن من الصعب أن نوضح إن كان هناك اختلاط بين الموحّدين والشيوخ المحليّين أم استبدال .

البربري بلكّين [بن زيري] الذي تركه نائبًا عنه في إفريقية ، بأن لا يعهد بأيّ منصب قيادي إلى أخ أو ابن عمّ[19]. ولكن الحفصيين ، بالرغم من الخيبات المتعدّدة ، وبعد عدّة فترات ارتياب وتردّد ، كانوا يرجعون دائمًا ، بصورة تنقص أو تزيد ، إلى ذلك النظام المتأصّل. على أنهم كانوا يفضّلون – والحق يقال – تعيين أبنائهم ومن بينهم – على غرار أبي زكرياء الأوّل – الابن الأكبر الذي يتسنّى له بتلك الصورة التدرّب على مهنته السلطانية المقبلة. ولكن لئن لم تحدث أيّة ثورة صريحة من طرف أولئك الأمراء – الولاة ضدّ أبيهم السلطان ، إلّا أن مثل تلك التسميات كانت تنطوي على بذور أخطار جسيمة تهدّد وحدة الدولة.

وقد استمرّ أولئك الأشخاص من ذوي المحتدّ الملكي ، بصفتهم ولاة ، يحمِلون اللقب الراجع إليهم منذ الولادة ، وهو لقب «أمير». وكان الأمير المتقلّد لولاية أحد الأقاليم والمقيم في مركز الولاية ، يتصرّف بالضرورة في عدد من الأعوان الإداريّين ، وتحيط به حاشية صغيرة في بلاطه الذي يمثّل صورة مصغّرة من البلاط السلطاني. وقد كان السلطان حريصًا على أن يعيّن هو نفسه أهم مساعدي الأمير ، وإن كان هذا الأخير صغيرًا أو ناقص تجربة ، فإنه يعيّن له شبه وصيّ من بين الموحّدين أو الموظفين المعترف لهم بالمقدرة والإخلاص. وكان المعاون الرئيسي للأمير ، يُدعى في أوّل الأمر ، «الكاتب» ثم أصبح يدعى فيمَا بعد «الحاجب» ، لا سيّما بعد أن تركّز ذلك اللقب والوظيفة التي يمثّلها في الإمارات الحفصيّة المستقلّة في منطقة قسنطينة ، في حدود سنة 1300.

ففي تلك الربوع الغربية ، مع عواصمها الإقليمية ، بجاية وقسنطينة وعنّابة ، في بعض الأحيان وفي فترة لاحقة ، ظهرت بصورة أوضح ، في عهد بعض الأمراء الحفصيين النزعة إلى الانفصال. وفيما بين التبعية والاستقلال التام ، ظهرت مرّات متكرّرة ، أشكال مختلفة من التدرّج نحو الاستقلالية. وقد كانت النزعة الإقليمية المحلية متطابقة مع طموح الأمراء ، فكانت تشجّع ذلك الطموح وأحيانًا تسعى إلى إثارته. وكانت قسنطينة وبجاية متعلّقتيْن بأولئك الأمراء الذين عاشوا فيهما مدّة طويلة وجعلوا منهما مركزيْن مزدهريْن ، بفضل حضورهم بهما مع حاشيتهم ، وكانوا يغذّون طموحاتهما الجماعية التي لم تهدأ. وإثر وفاة أحدهم ، تسرع المدينتان المذكورتان إلى المطالبة بتعويض الأمير الرّاحل بابنه الذي يكون أحيانًا مولودًا هناك. وهكذا تتفاقم الأسباب الدائمة أو العرضية ، الداعية إلى الانفصال عن السلطة المركزية ، بظهور فكرة تكوين عائلة حاكمة من الولاة المحليّين. وبناءً على ذلك فإن

19) المقريزي ، اتعاظ الحنفاء ، 1909 ، ص 65.

البلدان الأوروبيّة المطّلعة على مدى ما كان يتمتّع به الأمراء – الولاة في المنطقة الغربية من حرية فائقة ، كانت لا تتردّد في أيّ زمان عن معاملتهم معاملة الأمراء المستقلّين ونعتهم «بالملوك» .

وفي الاتجاه المعاكس للانفصال ، ولكن أيضًا كنتيجة لذلك ، تمّ توحيد إفريقية ثلاث مرات ، في العهد الحفصي ، لا على يدي السلطان الذي بقي على رأس تونس ، بل على يدي أمير من أمراء المنطقة الغربية ، أعني أبا البقاء ، بالنسبة إلى فترة قصيرة ، ثم أبا بكر وأبا العباس ، بالنسبة إلى فترة أطول . وعندما أصبح أولئك الأمراء بدورهم سلاطين – خلفاء في تونس ، حوّلوا إلى عاصمتهم الجديدة قسمًا من موظفيهم الحكوميّين. كما تأثرت بنظرياتهم وتصرّفاتهم السابقة ، نفس مرتبة المناصب التابعة للبلاط .

إلّا أن ظاهرة الانفصال كانت نادرة أكثر واستثنائية في الواقع ، من قِبَل الولاة الذين لم يكونوا يتمتّعون بهيبة الانتساب إلى العائلة المالكة . والمحاولات القليلة التي ظهرت في هذا الاتجاه ، قد تمّ إحباطها بسرعة ، على وجه العموم . على أن هذا الخطر الذي كان طفيفًا مع الموحّدين ، قد تضاءل أكثر مع «القوّاد» . ذلك أن هؤلاء الضباط الذين هم في الغالب من قدماء الرقيق ، قد عوّضوا الموحّدين وحلّوا مرّات متعدّدة محلّ الأمراء ، وشغلوا أكثر فأكثر مناصب ولاة المدن والأقاليم[20] . ومن جملة المعاني التي يعبّر عنها لقب «القايد» ، المعنى المتعلّق بتلك الوظيفة الخاصة ، بالاشتراك مع الإسميْن القديميْن المعروفيْن «الوالي» و «العامل» .

فكيف كان التوزيع الإقليمي للولاة السلطانيّين؟ وبعبارة أخرى كيف كان التقسيم الإداري الرسمي لإفريقية؟ إننا عاجزون عن تقديم أي توضيح حقيقي حول هذه النقطة ذات الأهمية التاريخية البالغة . ذلك أنه لم تبرز بصورة مميّزة إلّا بعض المناطق القليلة ، ولكن بدون حدود مضبوطة ، وحول بعض المراكز الحضرية التي كانت تستعمل لتسميتها . فنجد مثلاً «منطقة قسنطينة» ومناطق عنّابة والقيروان وطرابلس . كما تُذكَر أيضًا كلّ مدينة من تلك المدن متبوعة بعبارة «وأعمالها» أو بعبارة «ومنطقتها» . ويبدو أن «العمل» (جمع أعمال) ، كان يمثّل الدائرة الترابيّة الأساسية التي تكتسي في آن واحد صبغة عسكرية وجبائية . وكانت «الأعمال» تنقسم بدورها إلى «أوطان» أو «أحواز» ، ولا شكّ أن هذا التقسيم كان يكتسي

---

20) لقد وردت في معالم الإيمان (126/4) هذه الملاحظة الهامة حول وضعيّة قايد القيروان . فقد خاطبه قايد الأعنّة بقوله : «بعثناك للقيروان قايدًا وأرحناك من تعب السفر في المحلّة» .

أساسًا صبغة جبائية. والجدير بالتذكير في هذا الصدد أنه بالنسبة للحدود الفاصلة بين الأقاليم الداخلية وكذلك بالنسبة للحدود مع البلاد الأجنبية، لم يكن الأمر يتعلّق عادةً بخطوط ثابتة مرسومة من طرف البلاد إلى الطرف الآخر، بل كان يتعلّق بحدود متغيّرة ومتقطّعة تفصل بين القبائل. ومن ناحية أخرى، فقد كان السلطان يمارس سلطته على البدو الرحّل وسكان الجبال، من بعيد وبصورة متقطّعة. وممّا تجدر الإشارة إليه أيضًا أن «القصبة» في بعض المدن الكبرى، باستطاعتها تكوين حكومة متميّزة عن حكومة المدينة. فقد كان موجودًا في قسنطينة مثلاً، في عهد أبي العباس، قايد لإدارة شؤون المدينة ومنطقتها، وقايد آخر على رأس القصبة[21]. كما كان يشرف على مدينة تونس في أوائل القرن الرابع عشر، «قايد المدينة»[22]. وقد أشارت المصادر في القرن الموالي إلى وجود «قايد القصبة» و«قايد العاصمة» أو «قايد الحضرة»[23]. كما ذكر ليون الإفريقي فيمَا بعد «قايد القلعة» و«والي المدينة»[24].

ولقد كانت مشمولات نظر الوالي متسعة للغاية. وكانت ترمي أولاً بالذات إلى تحقيق غاية مزدوجة، أي فرض احترام السلطة المركزية وحفظ الأمن بين السكّان. وكان الوالي يمثّل الواسطة الطبيعية بين السلطة المركزية وبين السكان. وفي الميدان الاقتصادي والجبائي، كان على ذمته عدد من الموظفين المختصين الذين يمدّونه بمعارفهم الفنية ويقومون بالمحاسبة، بينما يسهر هو نفسه، بالقوة إن لزم الأمر، على جباية الضرائب، بصورة منتظمة أكثر ما يمكن. وكان يشرف، من حيث المبدأ، على الجنود المستقرّين في منطقته، كما كان يتحكم في الشرطة، متمتّعًا بحقّ الزجر إلى أبعد حدّ ممكن. وفي قيامه بهذه المهمة الأخيرة، يمكن أن يكون تحت تصرّفه عدد من المساعدين، بصفة «حاكم أو محتسب». ولكنه كان يجد – إن صحّ هذا التعبير – منافسًا له في شخص القاضي. وهنا نصل إلى موضوع النظام العدلي الذي بقي علينا درسه في هذا المقام.

---

21) الفارسية، ص 412 وبالنسبة للفترة اللاحقة، ص 423.

22) تاريخ الدولتين، ص 94/51.

23) نفس المرجع، ص 251/136 و257/140. وكان يوجد بمدينة تونس [قبل الاستقلال] قايدان: «قايد تونس المدينة وقايد ضواحي تونس» ويسمّى قايد الصواحي بالعربية «قايد الحضرة» [بل قايد الأحواز]. أما زميله فيسمّى «شيخ المدينة».

24) ليون، 145/3.

الفصل الثالث :
القضاء والشعائر الدينيّة

إن الرئيس الأعلى للقضاء هو السلطان الذي يضطلع بتلك المهمة ، إما بصورة شخصية ، أو بواسطة ممثليه الدينيّين والمدنيّين. وعلى وجه العموم فإنه يفوّض سلطاته إلى قضاة متضلّعين في الشريعة الإسلامية ، ولكنه يستطيع أن يحتفظ لنفسه بأية قضية من القضايا أو ينظر فيها . ومن واجبه أن يتلقّى مباشرة كلّ الشكاوي الموجهة ضدّ التجاوزات التي يرتكبها أعوانه . ومن ناحية أخرى فإن مصلحة المجموعة الموكولة إلى عهدته تسمح له بأن يتّخذ بصورة مباشرة أو بواسطة موظفيه ، من غير رجال الدين ، العقوبات الجزائية اللازمة لحفظ النظام وصيانة الدولة .

1 – قاضي الجماعة :

كان يوجد على رأس الموظفين الدينيّين «قاضي الجماعة» في العاصمة . ويبدو أنّ هذا اللقب الذي يتّفق جميع المؤلفين التابعين للعصر المعني بالأمر ، على اعتباره مساويًا للقب «قاضي القضاة» في المشرق ، لم يكن مستعملاً منذ عهد بعيد في إفريقية . ففي أوائل العصر الوسيط ، كان قاضي الجماعة يُعرَف باسم «قاضي إفريقية» . ويرجع تاريخ استعمال عبارة «قاضي الجماعة» إلى عهد الأمويّين في الأندلس ، وقد حوّلوها إلى الدول الأندلسية المغربية التي ظهرت خلال القرون الموالية . فهل تلقّب قاضي تونس بذلك اللقب خلال فترة الاحتلال الموحّدي ، في حين كان الخليفة المؤمني يفضّل اختيار المترشحين لتولي تلك الخطة المؤتمنة والمختارة من المغرب أو الأندلس[1]؟ إنّ هذا الاحتمال مستبعد جدًّا . إذ يبدو أن تونس لم

1) الأبي ، الإكمال ، 31/5 . لقد حصر هذا المؤلف ذلك الانتداب في مراكش . وقد أشار مصدر آخر (تاريخ الدولتين ، ص 15/9) إلى وجود قاضٍ في تونس ، في عهد عبد المؤمن ، يبدو أنه كان أصيل إفريقية ، وهو علي بن أحمد الأبي . كما كان في نفس المدينة ، في عهد خلفائه الذين جاءوا مباشرة من بعده ، قاضيان آخران ، أولهما تونسي قد أقام في إشبيلية ، وثانيهما قرطبي (أنظر : التكملة ، نشر Alarcon ، ص 186 ونشر Codera ، ص 270) . وعند مروره بتونس عيّن بها المنصور قاضيًا من أصل مصري ، كان قد تولّى القضاء في إشبيلية وفاس (برنشفيك ، *Mélanges Demombynes* ، القاهرة 1937 ، 155 – 6) .

يصبح لها «قاضي جماعة» ، على غرار مراكش ، إلّا عندما صارت في العهد الحفصي ، عاصمة دولة مستقلّة ، وربّما اعتبارًا من مدّة خلافة المستنصر[2].

ولقد كان قاضي الجماعة يُعتبر ، كما هو الشأن عادة في سائر البلدان الإسلامية ، من أبرز كبار رجال الدولة. ولولا حرصنا على عدم الإفراط في سرد الأحداث السياسية التي تضمّنها هذا الكتاب ، لكنّا أوردنا أسماء قضاة الجماعة الذين تداولوا على تلك الخطة ، على غرار الوزراء المكلّفين بالجيش أو المالية أو ديوان الرسائل.

ونظرًا لما تكتسيه تلك الخطة من أهميّة ، فقد كانت كلّ تسمية يقوم بها السلطان بصورة رسمية ، تعتبر قضيّة كبرى ، يتمّ فضّها في كنف الدسائس والتحاسد ، ويقع الحديث في شأنها مدّة طويلة في البلاط ، ويجري حولها النقاش مسبّقًا ، بمحضر السلطان. ويتولّى أحيانًا بعض المستشارين النزهاء ، مثل الإمام ابن عرفة ، بعيدًا عن كلّ اعتبار ، تعيين أجدر المترشحين ، ممّن يعترف لهم الخاصّ والعامّ بالجمع ، على أحسن وجه ممكن ، بين «العلم والعمل»[3]. ويحدث أحيانًا أن يعبّر السلطان هو نفسه عن رضى ضميره ، إثر اختيار مترشح ، وفقًا لمقتضيات الدين. وهذا ما عبّر عنه مثلاً المستنصر ، عندما عيّن في سنة 660 هـ / 1262 م «أبا عبد الله محمد بن ابراهيم المهدي المعروف بابن الخبّاز»[4]. ولكنّ بعض أعضاء المجلس المرموقين كانوا لا يكفّون عن تقديم حجج أخرى من نوعٍ أدنى ، بدعوى حرصهم على احترام الأعراف المحلية. فقد تمّ التفكير مثلاً في سنة 734 هـ / 1333 – 34 م ، في ترشيح الفقيه محمد بن عبد السلام الذي كان مشهورًا بتشدّده. فأرسلوا إليه «رجلاً من الموحّدين كان جارًا له. فقال له : هؤلاء امتنعوا من توليتك لأنك شديد الحكم. فقال : أنا أعرف العوائد وأمشيها. فحينئذ ولّوه»[5]. ثم «مشى أهل المدن لتهنئته»[6].

وفي مرّتين متتاليتين على الأقل ، أُخِذ بعين الاعتبار العرف القائل بأن «قاضي الأنكحة»

---

2) أطلق على قاضي تونس لقب «قاضي الجماعة» منذ تولي أبي زكرياء الحكم ، (تاريخ الدولتين ، ص 32/18). ولا شكّ أن هذه التسمية سابقة لأوانها.

3) تاريخ الدولتين ، ص 163/88.

4) «ويقال إن المستنصر كان يقول : «ما يسألني الله عن أمور الأمة بعد أن قدّمت للأحكام الشرعية محمد بن الخباز» (الفارسية ، ص 332).

5) تاريخ الدولتين ، ص 105/58.

6) معالم الإيمان ، 145/4.

ينبغي أن يصبح قاضي الجماعة. فقد حصل ذلك للمرة الأولى، سنة 749 هـ/ 1348م خلال فترة الاحتلال المريني. ذلك أن ادّعاء أحد الأعيان التونسيّين اعتبار العرف في القضاء، ولو كان غير متأكّد[7]، لم يثر اعتراض المحتلّ الذي لم يرَ من صالحه إغضاب رعاياه الجدد. وبالفعل فقد أُسنِد المنصب المرغوب فيه إلى قاضي الأنكحة عمر بن عبد الرفيع. وعند وفاة هذا الأخير سنة 766 هـ/ 1365م، قُدِّمت نفس تلك الحجّة لتعيين خليفته، ولكنّ السلطان أبا إسحاق لم يأخذها بعين الاعتبار، فعيّن المترشح الذي وقع عليه اختياره، لمكافأته على حماسه السياسي وإخلاصه، وهو محمد بن خلف الله النفطي[8]. فهذه المحاولة التي ظهرت في القرن الرابع عشر، والرامية إلى معارضة الاستبداد السلطاني، بوضع شبه نظام خاصّ بالارتقاء إلى أعلى منصب قضائي ديني، قد نجحت حينئذ في المرّة الأولى وفشلت في المرّة الثانية. ولكنّ المبدأ الذي أعلنت عنه، لم يقع أبدًا الاعتراف به كمبدإٍ إجباري. وفي الواقع فإن قاضي الأنكحة قد ارتقى مرات متكرّرة إلى منصب قاضي الجماعة، في القرن الموالي أيضًا[9]. إلّا أن السلطان قد احتفظ في آخر الأمر بحقّ تعيين الشخص الذي يقع عليه اختياره، لتولّي تلك الخطة السامية، واستعمل ذلك الحق حسب مشيئته.

ولا يبدو أن الفقهاء الذين عُرِض عليهم رسميًّا منصب قاضي الجماعة، قد رفضوا ذلك الشرف الكبير. بل بالعكس، فإن ذلك كان يُعتبَر تتويجًا لحياة إدارية ناجحة، بالنسبة إلى الأشخاص المتقلّدين لوظائف عمومية هامّة. فلا يمكنهم بطبيعة الحال تأييد رفضهم بالاستناد إلى نفس الحجج التقليدية التي كان يلتجئ إليها بعض الرجال المتديّنين، عندما يُعرَض عليهم للمرّة الأولى منصب عادي من مناصب القضاء. وهذه الملاحظة المتقزّزة التي أبداها الإمام محمد بن الغمّاز عندما عرض عليه السلطان أبو بكر تلك الخطّة السامية، تدلّ بالتأكيد، على وجود حالة استثنائية. فقد أجاب قائلاً: «كم دعا قومًا فلم يقبلوا». ولكنّ ذلك قد حدث في شهر ربيع الثاني 718 هـ/ جوان 1318 م، بينما لم يدخل أبو بكر إلى تونس

---

7) هناك سابقتان على الأقلّ الأولى في سنة 733 هـ/ 1333 م والثانية في نفس السنة 749 هـ/ 1348 م (تاريخ الدولتين، ص 57، 105/74، 135).

8) البربر، 79/3 – 149 وتاريخ الدولتين، ص 74، 135/88، 163. وسيُعزل ابن خلف الله في بداية عهد السلطان الموالي وسيعوّضه بالضبط قاضي الأنكحة الذي كان قد تغلّب عليه (تاريخ الدولتين، ص 167/90).

9) لقد أورد الزركشي ثلاثة أمثلة على ذلك قد حصلت في سنة 813 هـ/ 1410 م وسنة 847 هـ/ 1440 م ثم في سنة 875 هـ/ 1470 م (تاريخ الدولتين، ص 109، 118، 202/143، 216، 264).

منتصرًا ، إلّا قبل ذلك بعشرة أيام ، في خضمّ المعارك الداخلية . ولعلّ هذا ما يفسّر عزوف أكثر من مترشح عن قبول ذلك المنصب(10) . هذا وإن السلطان الذي يعيّن قاضي الجماعة ، يمكنه أن يعزله . «وإنّ عادة الموحّدين قديمًا بتونس أنهم لا يولون القضاء أكثر من عامين ، عملاً بما أوصى به عمر بن الخطاب – رضي الله عنه –»(11) . أضف إلى ذلك أن تطبيق الموحّدين لتلك القاعدة ، من شأنه أن يحول دون تعاظم سلطة دينيّة قارة ، بعيدًا عنهم وعلى حسابهم . فما إن استولى أبوزكرياء على الحكم في إفريقية ، حتى عيّن في تونس ، بموافقة الخليفة المؤمني ، قاضيًا من أصل إفريقي يتمتّع بثقته ، وهو أبوعبد الله بن زيادة الله القابسي . ثم عندما أحرز الاستقلال لم يعيّن في ذلك المنصب ، طوال مدّة ولايته التي دامت أكثر من عشرين سنة ، سوى ثلاثة أشخاص آخرين . وهذا يعني أنه لم يطبّق قاعدة مداولة القضاء كلّ عامين(12) . ونسج ابنه المستنصر على منواله ، فبقي مدّة طويلة قبل أن يعزل في سنة 657 هـ / 1259م قاضي تونس الذي وجده في ذلك المنصب ، عندما ارتقى إلى العرش ، وهو عبد الرحمان بن علي التوزري(13) . فاعتبارًا من ذلك التاريخ الذي شهد اعتراف المشرق بالخلافة الحفصية وربّما صادف إحداث منصب قاضي الجماعة بإفريقية ، فَقَدَ قاضي تونس الذي أصبح يدعى قاضي الجماعة ، استقراره . وصارت الإعفاءات تتلو الإعفاءات ، ولا تفصل بينها في أغلب الأحيان إلّا فترات قصيرة لا تتجاوز أحيانًا بضعة أشهر . وقد يحدث أن يرجع نفس الشخص من جديد إلى القضاء الأعلى ، حتى أربع أو خمس مرات ، متداولاً على ذلك المنصب مع بعض زملائه المرموقين(14) ، مثل أحمد بن الغماز من سنة 662 هـ / 1264م إلى سنة 693 هـ / 1294م ، أو إبراهيم بن عبد الرحيم ، ما بين سنة 699 هـ / 1300م وسنة 733 هـ / 1333م . ولقد كانت تتدخّل بنسق سريع في حركات العزل والتعيين المتعدّدة ، بعض الاعتبارات السياسية السائدة

---

10) نفس المرجع ، ص 99/47 . وحسب ما جاء في عنوان الدراية ، ص 58 ، فإن الشيخ أحمد بن عجلان قد رفض ، في عهد المستنصر «قضاء حاضرة إفريقية» . فهل كان الأمر يتعلّق بمنصب قاضي الجماعة؟ وهناك شخص آخر تونسي قد رفض ذلك المنصب في سنة 815 هـ / 1412 – 13 م (أنظر : الضوء ، 40/10 – 1) .

11) تاريخ الدولتين ، ص 79/44 .

12) فهل طبّق الولاة الحفصيّون الذين سبقوه تلك القاعدة؟ وعلى كلّ حال لا ينبغي أن نعتبر أن الحفصيّين هم الذين أحدثوها كما ذهب إلى ذلك عولدزيهر (*ZDMG*، ج 51 ، 1887 ، ص 106 – 7) الذي استهوته الفكرة القائلة بأن الحفصيّين قد أرادوا بذلك التعبير عن تعلّقهم بخلافة عمر .

13) تاريخ الدولتين ، ص 48/26 .

14) نفس المرجع ، في أماكن مختلفة .

آنذاك ، والتي تزيد من تعقيدها مناورات البلاط . وعلى وجه الخصوص ، كان السلطان يحتمي بتلك الطريقة ، من السلطة المذكورة التي كانت تكون مخطرة ، لو أقيمت على أسس أمتن. ويحمل القول إن عدم استقرار خطة قاضي الجماعة ، من شأنه أن يخفّف من نفوذ صاحبها .

إلّا أنه ابتداءً من عهد السلطان أبي بكر ، خلال الربع الثاني من القرن الرابع عشر ، تغيّرت الأمور فجأة. فلم يعد قاضي الجماعة يتعرّض للعزل من قِبَل السلطان ، بل يبقى مباشرًا لمهامّه ، إلى أن تدركه المنيّة . وممّا يسترعي الانتباه أنّ نفس ذلك العهد قد شهد أيضًا إقرار «العرف» المتمثّل في تحديد سلطة الأمير بالنسبة إلى تعيين المترشحين لمنصب قاضي الجماعة . فهل كان ذلك ناتجًا عن ضعف الأمير أم ناتجًا عن ازدياد نفوذ رجال الدين؟ ومهما يكن من أمر فإن تخلّي السلطان عن ممارسة حقّه في العزل يمكن أن يُعتبَر قاعدة لم يستطع التخلّص منها أي سلطان آخر ، حتى من بين أقوى السلاطين نفوذًا . ويمكن اعتبار اعتقال قاضي الجماعة محمد بن خلف الله النفطي وإعدامه في رجب 770 هـ / فيفري 1369 م ، من الحالات الشاذة والفريدة من نوعها . ويرجع سبب ذلك إلى انتقام أحد الوزراء ، خلال عهد أبي البقاء خالد ، القصير المدى ، من رجل من رجال الدين ، تدخّل في الشؤون السياسية ، على نحو مؤسف[15]. ولقد كانت فكرة استحالة عزل قاضي الجماعة راسخة في الأذهان ، إلى حدّ أن الناس قد تملّكهم الذهول عندما أجبر السلطان عثمان في رجب 859 هـ / جويلية 1455 م ، قاضي الجماعة أحمد القلشاني ، على التخلي عن خطته وعرض عليه خطة أخرى محترمة ولكن أقلّ منها قيمة [خطابة جامع الزيتونة والفتيا به]. وإننا نجد صدى تلك الحادثة في كتاب «مناقب سيدي ابن عروس». فقد ذكر المؤلف أنه لم يصدّق أحد من الناس خبر ذلك العزل ، نظرًا لصعوبة عزل قاضي الجماعة بالحاضرة وامتناع السلاطين من اللجوء إلى ذلك[16]. والواقع ، حسبمَا جاء في «تاريخ الدولتين» أنه لم يتعرّض «للعزل» ، بحصر المعنى ، بل أجبر ، لصيانة كرامته ، على تقديم استقالته ، فقبلها السلطان[17].

15) البرير ، 79/3 وتاريخ الدولتين ، ص 167/90. وفي سنة 781 هـ / 1379 م أعفي قاضي الجماعة أبو قاسم بن باديس من مهامه ، وعيّن قاضيًا بقسنطينة التي كان قد قدم منها (تاريخ الدولتين ، ص 117/96) ، وفي سنة 846 هـ / 1442 م قُتِل قاضي الجماعة أبو القاسم بن سالم القسنطيني من طرف أحد الخواص في الجامع الأعظم بتونس (نفس المرجع ، ص 229/124).

16) مناقب سيدي ابن عروس ، ص 494.

17) «وكتب براءة بخطه باختيار الخطابة والفتيا واستعفائه عن قضاء الجماعة ، فأعفاه» ، (تاريخ الدولتين ، ص 244/133).

ولقد كان جميع قضاة الجماعة تقريبًا ، في العهد الحفصي ، من أبناء البلاد ، فكانوا خلال القرن الثالث عشر أصيلي تونس والمهدية وصفاقس وتوزر وقابس وطرابلس. وخلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وبالخصوص منذ عهد أبي العباس ، امتدّت منطقة انتدابهم إلى الناحية الغربية ، فشملت أولاً وقبل كلّ شيء مدينة قسنطينة التي انطلق منها ذلك السلطان نفسه للاستيلاء على تونس ، وكذلك بعض المدن أو القبائل التابعة للمغرب الأوسط. ومن بين قضاة الجماعة الذين ورد ذكر أسمائهم ، اثنان فقط ، من مجموع أكثر من ثلاثين ، شذًّا عن قاعدة انتداب قضاة الجماعة من بين أبناء الشمال الإفريقي ، وهما أحمد بن الغماز ، أصيل بلنسية[18] ، الذي عيّنه للمرّة الأولى المستنصر ومحمد بن يعقوب ، أصيل شاطبة[19] ، الذي تولّى تلك الخطة في عهد أبي حفص الأوّل. وكانا قد تقلّدا قبل ذلك منصب القضاء في بجاية. وهكذا فقد بقي منصب من أسمى مناصب الدولة الحفصية مغلقًا بصورة تكاد تكون مطلقة ، في وجه أولئك الأندلسيّين المهاجرين ، والمكتسحين شيئًا ما. ذلك أن الأهالي المتعلّقين بالأمور الدينية أكثر من تعلّقهم بالمناصب الدنيوية ، كانوا يستسلمون إلى حكم الأشخاص من ذوي الأصل المغربي أو الأندلسي ، ويكونون راضين إذا ما تمّ انتداب أغلب وأكبر المتولّين للخطط الدينية ، في صفوفهم. وممّا تجدر الإشارة إليه من ناحية أخرى أن القرن الخامس عشر ، مع ظهور عائلة القلشاني في عهد عثمان ، قد شهد تلك النزعة المحسوسة من قبل لدى الحفصيّين في بعض الحالات القليلة ، والشائعة على نطاق أوسع في الشرق الإسلامي ، وهي تتمثّل في تكوين سلالات من الفقهاء الذين كان يرجع إليهم ، حسبمَا يبدو ، ذلك المنصب الأسمى ، كأنه حق من حقوقهم.

هذا وإن قاضي الجماعة الممثّل لأعلى سلطة دينية في كامل البلاد ، والذي يمكن أن يكون لتدخّله في كثير من القضايا شأن عظيم ، كان يمسك بمقاليد مصلحة القضاء والشعائر الدينية ، بالنسبة إلى الدولة بأكملها. وقد كانت بعض المهام الدينية الخارجة عن نطاق القضاء ، من مشمولات نظره ، مثل مسألة إثبات ظهور الهلال كتابيًّا وإعلام السلطان

---

18) أنظر حول هذا الشخص ، الباب الثاني عشر من هذا الكتاب. وسيتولّى ابنه محمد بدوره خطة قاضي الجماعة بتونس فيما بعد ، أنظر: العبدري ، ص 128 ب وابن بطوطة ، 21/1 والديباج ، ص 329 – 330 وتاريخ الدولتين ، ص 99/54.

19) عنوان الدراية ، ص 67 – 9 والفارسية ، ص 364 ونيل الابتهاج ، ص 230. والجدير بالملاحظة أن محمد بن يعقوب هذا ينتمي إلى نفس عائلة سميّه الذي تقلّد خطة «صاحب الأشغال» فيما بعد.

بذلك[20]. وبصفته قاضيًا، كان ينظر في أغلب الأحيان في أهمّ قضايا الأقاليم، سواء مباشرة أو من الدرجة الثانية. أما بالنسبة إلى مدينة تونس ومنطقتها، فقد كان بالإضافة إلى ذلك يقوم بدور الحاكم المدني، ولو أنه كان يساعده، فيمَا يتعلّق بقضايا الزواج، قاضٍ آخر يدعى «قاضي الأنكحة»[21].

2 – القضاة الآخرون:

إنّ قاضي الأنكحة الذي لم يظهر إلّا حوالي سنة 660هـ/ 1262م، في عهد المستنصر، لم يكن في الأصل سوى مساعد قاضي الجماعة وراجع إليه بالنظر مباشرة، وكانت صلاحياته محدودة للغاية. ولكن في عهد السلطان أبي بكر كان قاضي الجماعة إبراهيم بن عبد الرفيع ذا طبع عنيد وكان يظهر اعتزازه بانحداره من عائلة عريقة من عائلات الحاضرة، فدخل في خلاف، بسبب تباين الآراء حول موضوع فقهي، مع قاضيين متتاليين من قضاة الأنكحة: عمر بن عبد السيّد الهاشمي[22] ومحمد بن عبد السلام. وقد تمكّن هذا الأخير الذي كان ذا نفوذ في البلاط، من الحصول على استقلال خطّته ابتداءً من ذلك التاريخ، حيث أصبح بإمكانه النظر في قضايا الزواج حسبمَا يمليه عليه ضميره، دون الاضطرار إلى الخضوع لإرادة قاضي الجماعة. وبما أنه لا سبيل إلى انتزاع حقّ النظر في جميع القضايا، مهما كان نوعها، من قاضي الجماعة، فقد ترتّب على ذلك صراع حادّ بين المتقلّدين للخطّتين المذكورتين، حيث كان كلّ منهما يحاول الاستئثار بالقضايا المتعلّقة بالزواج[23]. ولكنّ تلك المنافسة قد هدأت فيمَا بعد، إثر وفاة ابن عبد الرفيع. فهل كان قاضي الجماعة يتولّى بنفسه أحيانًا خلال القرن الخامس عشر، تعيين قاضي الأنكحة، كما أشار إلى ذلك ابن ناجي؟[24] إن هذا الاحتمال لا يتجلّى أبدًا من خلال النصوص الأخرى. ولا شكّ أن الأمر كان يتعلّق باختيار قاضي الجماعة لأحد المترشحين، قبل تصديق السلطان رسميًّا على ذلك الاختيار.

---

20) الفارسية، ص 389 وتاريخ الدولتين، ص 244/133.

21) وكان يطلق على الخطة اسم «قضاء الأنكحة» أو «قضاء المناكح»، حسبما ورد في «الفارسية»، ص 333.

22) «كان بينه وبين قاضي الجماعة ابن عبد الرفيع منافسات جرّتها الرياسة وأوجبها التنازع في استحقاق منصب خطة القضاء، بحيث آل الأمر بينهما إلى تباعد كلّ منهما عن صاحبه» (تاريخ الدولتين، ص 102/56).

23) الأبي، الإكمال، 171/5.

24) معالم الإيمان، 102/2.

ويؤكّد مؤرخ تونسي من القرن السابع عشر، وهو ابن أبي دينار، أن تونس كان بها في العصر الحفصي أربعة قضاة. إذ يضيف إلى القاضيين المشار إليهما آنفًا، قاضيين آخرين، هما «قاضي المعاملات» الذي ينظر في القضايا المتعلّقة بالممتلكات والعقود و«قاضي الأهلّة» المكلّف طبعًا بإثبات رؤية الهلال[25]. ولكن المصادر المتوفّرة لدينا لم تشر لا إلى هذا القاضي ولا إلى ذاك، حتى أواخر القرن الخامس عشر. بل إننا رأينا، فيمَا يتعلّق بالهلال، بأن مهمّة الرؤية موكولة إلى قاضي الجماعة ذاته. ولئن وُجِد القاضيان المذكوران فعلاً في العهد الحفصي، فإن إحداث منصبيهما لم يتمّ إلّا في القرن السادس عشر، أي بعد الفترة التي نحن بصدد درسها.

وبغضّ النظر عن العاصمة، فقد كان لكلّ بلدة ذات أهمية قاضٍ معيّن بمقتضى «ظهير» سلطاني، بعد أخذ رأي أو استشارة قاضي الجماعة وكبار المتقلّدين للخطط الدينية بتونس[26]. ويبدو أن السلط المحلية، من أمراء وقوّاد وشيوخ، لا تتولّى بنفسها تعيين القضاة، إلّا عندما تكون علاقاتها بالحكومة المركزية ضعيفة أو مقطوعة تمامًا، مثل ما حصل في بسكرة خلال النصف الأول من القرن الرابع عشر، في مدّة ولاية بني مزني[27]. وفي سنة 779 هـ/ 1377 – 78 م، قام القايد بشير شبه المستقلّ في قسنطينة، بتعيين قاضي تلك المدينة، ثم طلب ظهيرًا من السلطان أبي العبّاس، فرفض ذلك الطلب وعزل القاضي بعد ذلك بشهر، إثر وفاة القايد بشير. وفي سنة 804 هـ/ 1401م، تولّى القايد نبيل في مدينة قسنطينة نفسها، تعويض القاضي المباشر بشخص آخر، ولكنّ السلطان أبا فارس أرجع الأمور إلى نصابها بعد ذلك بقليل[28]. ولقد أشارت المصادر إلى وجود قضاة محليّين في العهد الحفصي، في المدن التالية، بغض النظر عن تونس: بجاية[29] وقسنطينة وعنّابة وبسكرة

---

25) ابن أبي دينار «المؤنس»، ص 263.

26) عنوان الدراية، ص 35 والفارسية، ص 413 وتاريخ الدولتين، ص 249/135 ومعالم الإيمان 92/4، 201 – 2 (حيث يبدو من الأمور الشاذة تعيين قضاة الأقاليم إما مباشرة من طرف قاضي الجماعة أو من طرف السلطان بدون استشارة «شيوخ تونس») وص 222 (حيث تمّ تعيين قاضٍ بطلب من «شيخ الحامّة» بمقتضى ظهير سلطاني، و«يكتب قاضي الجماعة»).

27) البربر، 85/1.

28) الفارسية، ص 413، 424، 429.

29) أشارت المصادر أيضًا في القرن الثالث عشر إلى وجود قضاة في بعض المدن الصغيرة الواقعة في منطقة بجاية (عنوان الدراية، ص 146، 190، 208). وفي القرن الخامس عشر أشار أحد المصادر إلى «قاضي بني ياورار» في منطقة بجاية (مناقب سيدي ابن عروس، ص 226).

ونقاوس وتبسة وباجة وتبرسق والاربس وسوسة والمهدية والقيروان وقفصة وتوزر ونفطة وصفاقس وقابس والحامة وطرابلس. ومن ناحية أخرى كان قاضي الوطن القبلي يقيم بالحمّامات. كما كان لكلّ من جبل وسلات وجزيرة جربة – على الأقل في أواخر القرن الرابع عشر بالنسبة إلى الجزيرة – قاض مالكي خاص»[30].

ولقد اندسّ من بين قضاة الأقاليم، بعض أصيلي الأندلس أو المغرب الأقصى، ولكن أغلب أولئك القضاة كانوا من أبناء إفريقية، كما كان الشأن بالنسبة إلى قضاة الجماعة في الحاضرة. ونحن نعلم ما تفرضه التعاليم الإسلامية على القاضي العادل من خصال العلم والذكاء والأخلاق والتقوى، وما تحمّله من مسؤولية جسيمة على كاهل القاضي الجائر ومَنْ ولاّه تلك الخطّة. وقد انجرّ عن ذلك تردّد السلاطين المتديّنين وقيامهم بتحقيقات مسبّقة قبل تعيين أيّ مترشح لخطة القضاء[31]، وكذلك رفض بعض الفقهاء المتخوّفين، تولّي مثل تلك الخطة المنذرة بالخطر، بالنسبة إلى سلامتهم. ويمكن أن نجد في العهد الحفصي بعض الأمثلة من ذلك الموقف الأخير الذي كان شائعًا نسبيًّا في تونس في العصور الإسلامية الأولى[32]، ولكنّه أصبح نادرًا في الواقع. ولقد أمكن لابن ناجي، في أوائل القرن الخامس عشر، أن يشهّر بطموح بعض معاصريه الساعين إلى تولّي خطة القضاء التي أصبحت مربحة، ولو بواسطة الرشوة. كما أطلق العنان – ربّما بصورة متزايدة بسبب خيباته الشخصيّة – لغضبه على عدم التوفيق في اختيار القضاة، منذ أن أدركت المنية قاضي الجماعة عيسى الغبريني في سنة 813هـ / 1410م[33].

وقد كان هؤلاء القضاة يستمرّون أحيانًا في الاضطلاع بمهامهم سنوات طويلة. ولكن السلطان يستطيع دومًا وأبدًا نقلتهم[34] أو عزلهم بدون قيد ولا شرط. وكان العزل، بدون تعيين المعزول في منصب آخر، يعتبر عقوبة شديدة، وقد سُلِّطت مثلاً في النصف الثاني من القرن

---

30) معالم الإيمان، 129/4، 190، 195، 245.

31) بالإضافة إلى ما سبق ذكره حول سلاطين تونس، أنظر: بالنسبة إلى الأمير أبي بكر في قسنطينة، الفارسية، ص 384.

32) إدريس، مجلة الدراسات الإسلامية، 1935، ص 155 – 7 وعنوان الدراية، ص 109، 111، 130 ومعالم الإيمان، 30/4، 216.

33) معالم الإيمان، 181/1 – 2، 219، 230. بالنسبة إلى التعيينات، تأثر الغبريني مدّة طويلة بالإمام ابن عرفة الذائع الصيت، نفس المرجع، 248/4 – 9. «وكان شيخنا الغبريني لا يقدم أحدًا لقضاء ولا لشهادة إلّا بموافقة الشيخ ابن عرفة».

34) تاريخ الدولتين، ص 236/128.

الرابع عشر على قاضي الحمامات المتّهم بسوء معاملة أحد ضيوفه[35]. ولكن النقلة من مدينة إلى مدينة كانت تعتبر من الأمور الطبيعية التابعة للوظيفة ، ولو أنها كانت تقع أيضًا لأسباب تأديبية[36]. فقد روى ابن ناجي نفسه أنه تولّى القضاء على التوالي في ست مدن اقليمية ، ثم أضاف قائلاً : «ولا أدري ما وراء ذلك»[37].

ولقد كان من المسلّم به عمليًّا – ولو أن الأمر كان محلّ جدال من الناحية النظريّة – أن ينوّب القاضي المريض أو المشغول بصورة وقتية شخصًا يعيّنه هو نفسه ، بدون الحصول على رخصة عليا ، ويمكن أن يكون أحد أقاربه . من ذلك مثلاً أن قاضي الجماعة بالحاضرة محمد القلشاني الذي أقعده المرض في سنة 876 هـ / 1471 م ، قد عيّن ابنه لينوب عنه في المحكمة . ولكن السلطان عثمان لم يترك الوضع يتواصل أكثر من اللزوم ، فعيّن نائبًا رسميًّا . وقد تعرّض ذلك النائب لمنافسة شديدة من قِبَل ابن قاضي الجماعة ، فتمّ تعويضه هو أيضًا بشخص آخر ، استطاع بدون شكّ أن يفرض سلطته بوجه أحسن[38]. ويبدو أنّ تفويض القاضي الرسمي ببجاية لسلطاته بصورة جزئية أو كليّة ، لم يكن يثير في القرن الثالث عشر أي اعتراض ، إذا كان معلّلاً . وفي حالة معينة من تلك الحالات أناب القاضي المريض عنه حفيده ، ثم أعفاه هو نفسه فيمَا بعد ، بسبب صدور حكم غير صحيح[39]. وفي كثير من الحالات الأخرى ، كان النائب يتولّى تصريف القضايا المتعلّقة بالزواج بدل القاضي[40]. فهل تمّ ذلك على إثر الازدواج المتكرّر لتلك الوظيفة أو بسبب الظروف السياسية التي حوّلت بجاية في بعض الأحيان إلى عاصمة ؟ وعلى كلّ ، فإن النصوص التابعة للقرنين الرابع عشر والخامس عشر تسمي القاضي الأول في تلك المدينة باسم «قاضي الجماعة» ، مثل سميّه في تونس[41].

---

35) معالم الإيمان ، 4/189 – 190. وقد أُطلِق على قرار العزل عبارة «العزلة».

36) لقد كان السلطان أبو فارس يلتجئ إلى هذا الإجراء ، مثلما كان يلتجئ إلى العزل بدون قيد ولا شرط عندما يتلقى شكوى مبرّرة ضدّ أحد قضاة الأقاليم ، وذلك بعد أخذ رأي قاضي الجماعة (معالم الإيمان ، 2/225 – 6).

37) نفس المرجع ، 4/195.

38) تاريخ الدولتين ، ص 265/143. وقد ورد ذكر قاضٍ نائب في تونس في القرن الثالث عشر (ابن القاضي ، درّة الحجال ، I/98).

39) عنوان الدراية ، ص 17 – 8 والأبي ، الإكمال ، 5/27.

40) عنوان الدراية ، ص 37 ، 50 ، 125 ، 149.

41) الفارسية ، ص 375 والنيل ، ص 121 – 2 والضوء ، 3/270. ولقد ورد ذكر قاضي جماعة بعنابة في القرن الخامس عشر (النيل ، ص 358). وإن كان هذا الخبر صحيحًا ، فهو يدلّ على اتساع نطاق ذلك اللقب بصورة رسمية أو غير رسمية ، ليشمل بعض المدن الأخرى من غير عاصمة الدولة.

وعلاوة على القضاة المقيمين في مكان قارّ ، فقد عرف الإسلام منذ عهد بعيد القاضي الذي يصاحب الجيوش الحكومية في تحرّكاتها ، وكان يعرف باسم «قاضي العسكر». واقتداءً بهذا المثال ، واستجابة أيضًا إلى بعض المقتضيات الجديدة ، كان لإفريقية الحفصية «قاضي المحلّة» ، المكلّف بإصدار الأحكام والإشراف على الشعائر الدينية ، ضمن الجيش السلطاني. ففي السنوات الأولى من القرن التاسع الهجري (حوالي سنة 1400م) ، أعفي أحد فقهاء القيروان ، قاسم بن نعيمة ، من المهام الدينية التي كان يضطلع بها في تلك المدينة ، فاضطرّ إلى السفر مع السلطان أبي فارس «وكان يصلّي به ويحكم بين الناس». وقد أوضح ابن ناجي الذي روى هذا الخبر أن المعني بالأمر قد اكتسب بعض السمعة ، ولولا وفاته وهو راجع من الحجّ سنة 804هـ/ 1402م ، لاستطاع أن يتقلّد منصب شاهد عدل في الحاضرة. «فإن العدالة جارية في زماننا – (لقد تمّ تأليف الكتاب بعد ذلك التاريخ ببضع سنوات) – الذي يصلّي بأمير المؤمنين إذا سافر ويحكم بين الناس ، يكون عدلاً بتونس ويتقدّم في غيرها بما يستحقّه من خطبة أو تدريس أو غير ذلك»[42]. وهذا دليل واضح على المكانة التي يمكن أن يحتلّها عهدئذ من سيُسمّى فيما بعد «بقاضي المحلّة». لأن ذلك العنوان الذي لم يرد ذكره في المراجع ، لم يكن موجودًا آنذاك. فتلك الخطة التي يبدو أنها أُحدِثت – أو ظهرت من جديد – من جرّاء الظروف الحديثة العهد وتعدّد جولات القوّات المسلّحة داخل البلاد منذ عهد أبي العبّاس ، قد كانت معروضة بدون منافسة شديدة على رجال الدين العاطلين ، الذين لا تنفرّهم المغامرة. أضف إلى ذلك أن الآفاق التي يمكن أن تفتحها فيمَا بعد كانت محدودة ، وأنها لا تتميّز بأيّ طابع بارز ولا تكتسي أية صبغة منتظمة.

ولكن في سنة 833هـ/ 1430م ، في عهد السلطان أبي فارس ذاته ، ورد ذكر قاضي المحلّة ، بوصفه شخصًا رسميًّا. ففي تلك السنة توفّي العالم أحمد الشمّاع (والد المؤرخ) ، وهو يحمل ذلك اللقب مع لقب خطيب في أحد جوامع العاصمة [جامع القصبة] ، وانتقلت الخطّتان معًا إلى خليفته الذي ستدركه المنيّة وهو متقلّد لخطّة إمام جامع الزيتونة بتونس [محمد المسراتي][43]. وفي صفر سنة 848 هـ/ ماي 1444 م ، نجد من بين الموقّعين على المعاهدة المبرمة مع جنوة ، مباشرة بعد عمّ السلطان عثمان ، «قاضي المحلّة» ، الشيخ أحمد ابن كحيل الذائع الصيت[44]. ومن الواضح أن تلك الخطّة قد اكتست في ظرف ربع قرن

42) معالم الإيمان ، 253/4.

43) تاريخ الدولتين ، ص 112 ، 207/125 ، 231.

44) ماس لاتري ، معاهدات ، ص 143. وحول الشخص الذي عيّن في منصب «قاضي المحلّة» مرّتين ، لم أعني من =

أهميَّة بالغة واندمجت ضمن الخطط الإدارية العادية. ولكن الأبلغ من ذلك أن قاضيين متتاليين من قضاة المحلّة ، هما محمد بن الرصّاع ثمّ محمّد القسنطيني ، قد دعيا فيما بعد إلى تولّي قضاء الجماعة. إلّا أن الأمر لم يكن دائمًا كذلك. ففي أواخر القرن الخامس عشر نجد أحد قضاة جيش السلطان زكرياء السابقين ، يشغل منصب شاهد عدل بالحاضرة(45). وبعد ذلك بقليل رتّب ليون الإفريقي «قاضي المحلّة» ضمن القضاة التابعين لمرتبة أدنى شيئًا ما(46). فهذه الخطة لم تكتس حينئذ في العهد الحفصي ، الأهمية التي منحها لها في مصر صلاح الدين ثم المماليك(47).

3 – الصّلاحيات والإجراءات :

إن القاضي هو حاكم القانون العامّ ، سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية التقليدية. وكلّ قاضٍ يشكّل بمفرده محكمة مؤهّلة للنظر في جميع القضايا المدنية والجزائية ، باستثناء القضايا المخصّصة بصريح العبارة لقضاة آخرين ، تعيّنهم الحكومة أو توافق عليهم. ولقد لاحظنا في هذا المعنى تقسيم القضاء بين القضاة الشرعيّين في تونس وبجاية وتعرّضه لبعض التعدّيات ، سواء بسبب تدخّل السلطة الحاكمة بصورة مباشرة أو بسبب وجود محاكم مدنية مختصّة بالجنح أو بالصناعات التقليديّة. ومن ناحية أخرى ، فإن القاضي يتحمّل عدّة مسؤوليات ذات صبغة أخلاقية ودينية في مجال المراقبة والإدارة ، يمكن اعتبارها خارجة عن نطاق القضاء ، كما ينفرد بصلاحية تحرير الرسوم العدلية والتصديق على توقيعات الشهود في الرسوم الأخرى. هذا وإنّ المؤرّخ التونسي ابن خلدون الذي يستند ، والحقّ يقال ، إلى مرجع شرقي ، وهو كتاب المؤلف الشافعي الماوردي [الأحكام السلطانية] ، قد اعتبر في القرن الرابع عشر أنّ «من تعلّقات وظيفة القاضي وتوابع ولايته» ، النظر في المسائل التالية :

= مهامّه مرّتين أنظر : تاريخ الدولتين ، ص 129 ، 131 ، 237/136 ، 241 ، 250 ومناقب سيدي ابن عروس ، ص 460.

45) الضوء ، 7/10.

46) ليون ، 146/3.

47) إن خطة قاضي المحلة التي أُلغيت في القرن السادس عشر قد ظهرت من جديد بتونس حوالي منتصف القرن السابع عشر عندما استأنف الباي حمودة باشا المرادي جولاته العسكرية داخل البلاد (ابن أبي دينار ، المؤنس ، ص 214). وقد توفّي آخر قاضي محلة في سنة 1308 هـ / 1890 – 91 م ، وكان يشغل إذ ذاك خطة «باش مفتي مالكي» [وهو الشيخ محمد الشاذلي بن صالح] (أنظر عنوان الأريب ، 10/1).

«الفصل بين الخصوم ، (وهذه صيغة مطلقة للغاية) ، والنظر في أموال المحجور عليهم وفي وصايا المسلمين وأوقافهم وتزويج الأيامى عند فقد الأولياء والنظر في مصالح الطرقات والأبنية وتصفّح الشهود والأمناء» . وبالعكس من ذلك فإن القضاء الزجري ليس من مشمولات نظره ، بالتمام والكمال . ذلك أن السلطة المدنية تتدخّل في بعض الجنح ولكنها تترك له مهمّة إقامة «الحدود» وكذلك استعمال حق «إقامة التعزير والتأديب»(48).

أما صلاحيات القاضي في ميدان الأحوال الشخصية ، فهي من الأمور التي لا جدال فيها ، كلّما كان أحد المسلمين طرفًا في قضيةٍ ما ، باستثناء الحالات التي هي من اختصاص المحاكم القنصلية ، بمقتضى الاتفاقيات المبرمة مع الدول الأجنبية . كما كان أصحاب الدعاوي أو المتهمون من التجار النصارى ، لا يرجعون بالنظر في أغلب الأحيان إلى المحاكم الإسلامية . أمّا اليهود الذميّون الخاضعون لمحاكم الأحبار ، فيمَا يتعلّق بجميع قضاياهم فقد كانوا مع ذلك تابعين للقاضي ، كلّما كانوا في نزاع من أيّ نوع كان مع أحد المسلمين ، أو بالنسبة إلى الميدان الجزائي ، إذا كانوا متّهمين بالنّيل من الديانة الإسلامية أو بالمسّ من كرامة المجموعة الإسلامية ، بالقول أو الفعل . وقد رأينا أن من الأمور التي كانت محلّ جدل ، معرفة هل يجوز لليهود هم أنفسهم الالتجاء إلى القاضي المسلم ، فيمَا يتعلّق بالخصوص بالأحوال الشخصية . أما بالنسبة إلى المتقاضين المسلمين ، فلم يكن القاضي مجبورًا نظريًّا ، على اعتبار أي فارق بين الطبقات أو المراتب . إلّا أنه كان يراعي في أحكامه الزجرية ، حسبمَا يبدو ، الأشراف وكبار رجال الدولة ، قدر المستطاع . ومن باب أولى وأحرى فقد كان يشعر بكثير من الحرج في محاكمة السلطان أو إدانة أفراد عائلته . بينما يكون ذلك أحيانًا ، من حقّه ومن واجبه ، إن اقتضى الأمر . فقد كلّف الخليفة الورع أبو فارس القاضي بالفصل في نزاع مالي نشب بينه وبين أحد الخواصّ . وعندما خسر قضيّته ، سدّد المبلغ المطلوب للطرف الخصم(49) . وكان ابن اللحياني قبله قد أمر ابنه ذاته الموجّهة إليه تهمة خطرة ، بالمثول أمام قاضي الجماعة بتونس [ابن عبد الرفيع] الذي حكم عليه بالقتل .

48) المقدمة ، 452/1 – 3 وابن ناجي ، معالم الإيمان ، 190/4 ، فقد ذكر أن القاضي «يتولّى على الدماء والفروج» . كما أورد بعض المؤلفين المالكيّين في المغرب قائمات أخرى متماثلة ، تتضمن المسائل التي هي من اختصاصات القاضي . أنظر أيضًا : ليفي بروفنسال ، اسبانيا الإسلامية ، ص 84 و Bruno و Gaudefroy Demombynes ، كتاب الأقضية للونشريسي ، الرباط 1937 ، ص 69 – 71 .

49) الجنّابي ، تحقيق Fagnan ، *Extraits inédits* ، ص 319 .

«وهذا كان سببًا في محنة القاضي المذكور» ، [على حدّ تعبير الزركشي][50]. فعندما تولّى المحكوم عليه الخلافة بعد مدّة طويلة ، وكان أبوه قد عفا عنه قبل ذلك ، انتقم من القاضي[51]. فهذه الظاهرة تميّز كما ينبغي مكانة قاضي الجماعة الحقيقيّة إزاء السلطة العليا. إذ مهما بلغت هيبته بوصفه رئيسًا دينيًّا وقاضيًا ، فإن سلطته تنبثق عن السلطة العليا وهو تابع دائمًا للسلطان بشكل وثيق.

ويمكن أن نقرّ بأن كلّ قاضٍ كان يتمتّع مِن حيث المبدأ ، بصلاحيات ترابية تشمل المدينة التي يوجد به مقرّه وضواحيها. ولكنّنا نكون مخطئين بلا شكّ إذا ما افترضنا وجود دوائر جغرافية محدّدة تحديدًا دقيقًا. إذ أنّ ما كانت تتميّز به النظرية الإسلامية القديمة من حريّة مطلقة في اختيار القاضي وإمكانية رفع القضية من جديد أمام قاضٍ آخر ، يجعل أيّ تحديد ترابي مدقّق غير ذي معنى. ومن الجدير بالملاحظة أيضًا أن قضاة الآفاق كانوا يُعتبَرون «نوّابًا» عن قاضي تونس ، بموجب تصوّر وهمي بقي ساري المفعول إلى العهود المعاصرة ، ورُبّما تفاقمت آثاره في الوقت الحاضر[52]. وذلك لإقامة الدليل على احترام الناس ، من الناحية النظرية ، للقاعدة التقليدية المتعلّقة بالقاضي الوحيد بالنسبة إلى الدولة الإسلامية بتمامها وكمالها. ومن النتائج العملية لتلك القاعدة ، تبرير تفوّق قاضي الجماعة الذي يوجد على رأس السلطة القضائية وتأهيله ، علاوة على ذلك ، للنظر في أية قضيّة من القضايا المعروضة على قضاة الآفاق.

هذا وإنّ النظرية الإسلامية القديمة المتعلّقة بالقاضي ، والتي نجد كثيرًا من تطبيقاتها في العصر الأغلبي ، تجعل من القاضي شبه عون في خدمة القضاء دوامًا واستمرارًا ، وعلى ذمّة المتقاضين في كلّ وقت ومكان تقريبًا. وبمرور الزمن تمّ تنظيم الاضطلاع بتلك المهمّة الأساسية وتمكّن القاضي الذي هو في نفس الوقت رجل دين وموظف من موظفي الدولة ، من تحديد مدّة عمله المهني وحصر الجلسات في أوقات وأماكن معيّنة. وخلافًا لأقدم عادة في هذا الميدان وللقواعد التي ضبطها الفقهاء ، كان العرف الجاري به العمل في إفريقية في أوائل القرن الخامس عشر يسمح للقضاة بتحديد أيام خاصة للجلسات[53]. وكان القضاة

---

50) تاريخ الدولتين ، ص 50 – 92/1.

51) نفس المرجع.

52) مطلع الدراري [محمد السنوسي] ، ص 42 والبحري قيقية ، *Essai sur l'évolution du charaa et son application en Tunisie* ، باريس 1930 ، ص 183 – 4.

53) الأبي ، الإكمال ، 483/3.

حسب الظاهر لا يحكمون كثيرًا بين الناس داخل المساجد ، كما كان الأمر من قبل ، بل كانوا يصدرون الأحكام ، مثلما جرت به العادة أيضًا منذ عهد بعيد ، في بيوتهم الخاصة. ولكن في بعض المدن ، كالقيروان مثلاً ، كان من الممكن تخصيص بناية عمومية لجلساتهم ولمسكنهم أيضًا[54]. وكان قاضي الجماعة بالحاضرة عيسى الغبريني يعقد جلسات محكمته في بهو [دريبة] الدار الصغيرة المحبّسة التي كان يسكن فيها[55].

وفي الجلسة يكون تحت تصرّف القاضي عدد قليل من صغار الموظفين ، فيساعده كاتب يقوم مقام كاتب المحكمة ، ويقوم بدور الشرطة بعض المحضرين المعروفين باسم «الأعوان» الذين يتولّون أيضًا مهمّة استدعاء المتقاضين أو جلبهم بالقوّة. كما يكلّفون فيمَا بعد ، إن اقتضى الحال ، بتسليط العقوبات البدنية[56]. ولم يكن هناك أي أثر للنيابة العمومية أو وكلاء الدعاوى أو المحامين. ولكن بالنسبة للقضايا العدلية، يمكن للمتقاضين أن يلتجئوا إلى «الوكلاء» (جمع وكيل) الذين هم عبارة عن معتمدين مقابل أجر أو رجال أعمال محترفين[57]. وينبغي الإشارة على وجه الخصوص إلى المكانة المرموقة التي كان يحتلّها أولئك «العدول» الذين هم أشخاص رسميّون وموظفون حقيقيّون ، يستحقون أن نخصّص لهم فيمَا بعد فقرة منفصلة للحديث عن الدور المتزايد الذي كانوا يقومون به. وكان القاضي الشرعي مقيّدًا بقواعد إجرائية ضيّقة محدّدة من طرف الشريعة الإسلامية التي كانت تفرض على القضاة ، من ناحية أخرى ، في كثير من الحالات ، حلولاً لا يمكن أن يحيدوا عنها. وإن حديثنا هنا عن سير القضاء لا يمكن إلّا أن يتمثّل في الإشارة إلى بعض الجوانب التي أثبتتها المصادر في العصر الحفصي ، ولا سيّما منها المتّسمة بصبغة الطرافة أو القابلة للتطوّر في المستقبل.

فلقد كان الإسراع باتخاذ القرارات العدلية ، وفقًا للتعاليم السنيّة وإرضاءً لرغبات الجمهور ، من القواعد المحترمة عادة. من ذلك مثلاً أن قاضي الجماعة ، حسب إحدى

54) بالنسبة إلى القيروان ، أنظر: معالم الإيمان ، 125/4 ، «وكان [القاضي] يسكن قرب الجامع الأعظم بالدار المعروفة للقضاة» وفي تونس ، حسب ابن أبي دينار ، المؤنس ، ص 264 ، كان القاضي الحفصي يحكم بين الناس عادة في داره وفي المكان المخصص له.

55) معالم الإيمان ، 221/1.

56) مثلاً : مناقب سيدي أبي الحسن ، ص 24 ومناقب سيدي ابن عروس ، ص 494 وتاريخ الدولتين ، ص 78/44 ومعالم الإيمان ، 222/1 والأبي ، الإكمال ، 165/2 ، 26/5.

57) مثلاً : معالم الإيمان ، 221/1.

الرّوايات ، قد أنّب قاضيًا من قضاة الأنكحة لأنه لم يحترم تلك القاعدة. كما اعترف أحد الرحّالين المسيحيين بأنّ القضاء بتونس خلال القرن الخامس عشر ، كان يسير سيرًا جدّيًا وأن الأحكام كانت تصدر بسرعة كافية ، إذا كان الأمر يتعلّق بقضايا بسيطة(57م). ومن ناحية أخرى فإن التجرّد التامّ الذي يفرضه الدين على القاضي ، لم يكن يتلاءم نظريًّا مع أيّ ضغط أو تحيّل من قِبَله ، ولو كان ذلك من شأنه أن يساعد على إظهار الحقيقة على وجه أحسن. ولقد أشارت المصادر إلى تطبيقين عمليّين لهذا المنع ، الأول في بجاية والثاني في توزر[58]. وكان القاضي يسعى إلى التخلّص من عادة قديمة ، بدون أن يتجرّأ على إلغائها تمامًا. وهذه العادة ، بدعوى المساعدة على إقناع القاضي ، قد تجرّه في كثير من الأحيان إلى ارتكاب أخطاء جسيمة. وهي «**الفراسة**» التي كانت تدّعي تمكين القاضي من اكتشاف أسرار النفوس وتفكير المتقاضين الباطني ، بواسطة الفحص السريع لمواقفهم أو وجوههم ، أو بالأحرى من خلال الانطباع الحاصل له في الحال[59].

وكثيرًا ما كانت تطغى على الإجراءات الإسلامية عمليّة الشهادات والأيمان. فقد كانت الشهادات على وجه الخصوص شفاهية في الأصل ثم أصبحت كتابية أكثر فأكثر ، ومحتكرة من طرف «العدول» ، فيمَا يتعلّق بالقضايا المدنية. كما كان طلاّب العلوم الدينيّة في إفريقيّة الحفصية متّهمين بالتحيّز ، نظرًا لما كان بينهم من تحاسد. ومع ذلك فقد كان مسموحًا لهم بأن يشهدوا ضدّ بعضهم بعضًا. وبمناسبة اندلاع بعض الحوادث في القيروان ، اختلفت آراء الفقهاء حول قبول شهادات الرعيّة ضدّ الحكومة وقبول الشهادات المتعدّدة والمتطابقة المقدّمة من طرف بعض العوامّ الذين لم يقع التثبت من قبل في عفّتهم[60].

ولقد كان بالإمكان أن تصبح أيْمان الأطراف المتنازعة ، التي رتّبتها السنّة والفقه ترتيبًا دقيقًا ، عنصرًا مخطرًا من عناصر التمسّك بالشكليّات ، لو لم تتوفّق المدرسة التونسية ، بروح واقعية جديرة بالتنويه ، خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، إلى التملّص من بعض الأحكام الضيّقة التابعة للمذهب المالكي ، من ذلك مثلاً أن بعض المدينين كانوا يتمسّكون بالمعنى الضيّق لهذا القول المأثور: «البيّنة على من يدّعي واليمين على من ينكر» ، «مدّعين» أن

57 مكرر) معالم الإيمان ، 102/2 وبرنشفيك ، *Récits de voyage* ، ص 222.

58) عنوان الدراية ، ص 18 والأبي ، الإكمال ، 26/5 – 7.

59) معالم الإيمان ، 101/2 – 2 وحول الفراسة العدلية ، أنظر: Bruno و Demombynes ، المرجع المذكور ، ص 47 وحول الفراسة ، بوجه عام ، أنظر: مراد ، *La physionomie arabe* (الفراسة العربية) ، باريس 1939.

60) ابن ناجي ، شرح الرسالة ، 281/2 و 283. ويمكن أن تؤثر سوابق المتهم في القيمة التي يوليها الحاكم إلى الشهادة الموجّهة ضدّه ، نفس المرجع ، 264/2 ، حول تهمة شرب الخمر.

الدائن مطّلع على ما يتّسمون به من «عُسر مالي» أو (عُدم). وفي الحال يكتسبون صِفة المدّعين، ويصير من واجب خصمهم، إذا أراد إنقاذ دَيْنه، أن يقسم أنه لم يكن على علم بذلك «العُدم». وقد كان قاضي الجماعة إبراهيم بن عبد الرفيع بتونس في بداية القرن الرابع عشر، يطالب، وفقًا للقانون، بأداء ذلك اليمين الغريب. ولكنّ أغلب الدائنين كانوا يفضّلون التخلّي عن حقّهم، بدل الخضوع لذلك الاجراء الذي ألغاه فقة القضاء التونسي في أغلب الأحيان. كما تخلّص الإفريقيّون أيضًا، على غرار الأندلسيّين، من القاعدة التي أقرّها أغلب فقهاء المالكية، ولكنها لم تكن معروفة لدى المذاهب السنية الأخرى، ومفادها أن اليمين لا يوجّه إلى المدّعى عليه إلّا إذا أثبت أو على الأقلّ افترض وجود علاقات (خلطة) بينه وبين خصمه[61].

وقد كانت تلك الإصلاحات ترمي بدون شكّ إلى حماية الدائنين من المدينين العديمي الذمة، المتمسّكين بدقائق القوانين الإجرائية لمحاولة التملّص من التزاماتهم. وينبغي أن نفسّر في نفس هذا الاتجاه القاعدة المعمول بها آنذاك في مدينة تونس والقائلة بأنه، في صورة وجود حجّتين متضاربتين حول يسر أو عسر المدين، يجب، من حيث المبدأ، قبول حجّة اليسر[62]. وكلّ هذه الإشارات تدلّ على أن قلّة نزاهة المدينين قد أصبحت من الأمور الشائعة، حتى أنها استوجبت، بالنسبة إلى بعض المسائل، تحوير الإجراءات القانونية المدنيّة في اتجاه ملائم للدائنين.

ولم تكن الدعاوي العدلية مقتصرة على بعض المرافعات الوجيزة. ففيما يتعلّق بالقضايا العقارية مثلاً، يمكن أن لا تكفي المرافعات الشفاهية أو الرسوم المكتوبة لإنارة سبيل الحاكم الذي يكون مضطرًا حينئذ إلى الإذن بإجراء اختبار على عين المكان. وإن الكتيّب الذي ألّفه، حول موضوع حقوق والتزامات المتجاورين، التونسي ابن الرامي، الذي كان في نفس الوقت، شاهد عدل وخبير في البناء، يصف لنا في أكثر من صفحة الفنيّين المختصين وهم يجرون تحقيقات عقارية، بمقتضى إنابة من بعض قضاة إفريقيّة.

وهناك إجراء آخر من شأنه أن يؤخّر صدور الأحكام، وهو يتمثّل في إقدام القاضي على استشارة بعض الفقهاء الآخرين، شفاهيًّا أو كتابيًّا، حول النزاعات التي تحدث له شيئًا

---

61) ابن ناجي، نفس المرجع، 274/2 – 5، 276 والأبي، الإكمال، 237/4. وأشير في معالم الإيمان (127/4) إلى دعاء دعا به المتهم مرّتين أمام شيخ من شيوخ الدين واعتبره الحاضرون في مقام اليمين المؤدّى أمام القاضي.

62) ابن ناجي، شرح الرسالة، 309/2 – 310. إن حقّ المدين المعسر في الحصول على أجل، يرتكز على التعاليم القرآنية (280/2).

من الارتباك. وتلك هي عادة إسلامية قديمة، تحثّ عليها الشريعة، بل تفرضها، في صورة الشكّ القطعي. وإننا نجد مقابلاً لها في بعض الحضارات الأخرى. ففي العصر الأغلبي كان قضاة القيروان، أمثال أسد بن الفرات وابن طالب، يستشيرون العلماء المتضلّعين في الفقه، قبل إصدار أحكامهم(63). ولكنّ مثل هذا النظام قد أصبح عامًّا ومضبوطًا في العهد الحفصي، إثر النهضة التي شهدها الفقه المالكي وازدياد نفوذ المفتي(64). فبالنسبة إلى كلّ قضية مشكوك فيها عدليًا، جرت العادة أن يستشير القاضي واحدًا أو أكثر من المفتين، قبل إصدار حكمه، وبتلك الطريقة يتّقي أيّ عتاب ويصبح من الصعب القدح في قراراته. ولكن هناك من يرى أنه يربط نفسه هكذا بصنف آخر من رجال القانون ويصبح شيئًا فشيئًا خاضعًا لهم.

ومن ناحية أخرى، لم تكن هناك، بأتم معنى الكلمة، محاكم استئناف وتعقيب، منظمة تنظيمًا قانونيًا. ولكن القانون الإسلامي يسمح في بعض الحالات بتعديل الحكم من طرف نفس الحاكم الذي أصدره أو من طرف من سيخلفه. أضف إلى ذلك أنّ ذلك القانون لا يقرّ حجّة الشيء المحكوم فيه ويقبل إعادة النظر في نفس القضية من طرف حكّام آخرين، ويترك المجال مفتوحًا لعرض القضية على محكمة جديدة. وهذا لا يختلف كثيرًا عن نظام الاستئناف، لا سيّما وأن القضاة في جميع أنحاء البلاد كانوا يُعتبَرون مجرّد نوّاب عن قاضي الجماعة بالعاصمة، ويمكن لأيّ طرف التعجيل بعرض قضيّته عليه، في أي آن وحين. بل أكثر من ذلك، يمكن في العهد الحفصي، بالنسبة إلى أهمّ القضايا وأشدّها غموضًا، الالتجاء مهما كان الأمر إلى هيئة عليا سنتناولها بالدرس بعد حين، وهي تتمثّل في مجلس القضاء الأعلى بتونس.

ومهما يكن من أمر، فقد كان القضاء يسير سيرًا مرضيًا وبأقصى ما يمكن من السرعة. كما كان مجانيًا ومصحوبًا بإجراءات كتابيّة بسيطة، ولا يكلّف المتقاضين إلّا بعض النفقات الطفيفة، أللهمّ إلّا إذا كانت هناك بعض التجاوزات المخزية. وكان الطرف الرابح للقضية يحرص بدون شكّ على أن يتسلّم في أقرب وقت ممكن نسخة من الحكم، مطابقة للأصل. لأنه ليس من الثابت أنّ القضاة كانوا يحتفظون بالوثائق أو كانت لهم كتابة محكمة لتسجيل وحفظ الأحكام.

---

63) معالم الإيمان، 63/2. وانظر بالخصوص: ابن الشنب، *Classes des savants de l'Ifriqiya*، الجزائر 1920، ص 220.

64) أنظر بالخصوص: ابن ناجي، شرح الرسالة، 61/2، 101، 281 وبرنشفيك، المرجع المذكور، ص 71 – 2.

ولضمان تنفيذ أحكامه ، يتصرّف القاضي في عدد من أولئك «الأعوان» الذين رأيناهم وهم يقومون بدور محضري الجلسات . وفي الميدان الجزائي يستطيع الإذن بإقامة حدّ من الحدود الشرعية ، بالرغم ممّا يتّسم به البعض منها من قساوة ، ومن النزعة التي بدأت تظهر في العالم الإسلامي في أواخر العصر الوسيط ، للحدّ من تنفيذ مثل تلك الأحكام . فقد كان السارق مثلاً يعاقب بقطع يده[65]. أما أحكام الإعدام التي يحقّ للقاضي الشرعي إصدارها ، فيبدو أنه لا يمكن تنفيذها إلّا بعد الحصول على موافقة السلطان ، بل ربّما موافقة ممثليه المدنيّين في الأقاليم. ولكن يبدو أن القضاة الحفصيّين قد استعملوا على نطاق واسع كلّ وسائل الزجر التعسفيّة ، لقمع الوقائع التي تبدو لهم موجبة للجنحة في نظر الأخلاق والدين . وقد كانت العقوبة المحبّبة إليهم ، كما هو الشأن بالنسبة إلى الأقطار الإسلاميّة الأخرى ، تتمثّل في عقوبة «الجلد» ، التي كانت محدّدة في عدد معيّن من الضربات ومقصورة على بعض الحالات المحدّدة ، ولكنها كانت مصحوبة أحيانًا ببعض إجراءات الإهانة وبعض علامات التحقير. من ذلك مثلاً أن قاضي الجماعة عيسى الغبريني لم يكن يتردّد عن ضرب بعض كبار الأشخاص بالسياط والطواف بهم على نحو مخجل ، بعدما يكون قد أمر بتمزيق ثيابهم من خلف ، وضربهم هو نفسه بقوّة على قفاهم . كما أمر أحد قضاة القيروان بحلق رؤوس عدد كبير من الجناة وحملهم على ارتداء ملابس مهينة ، قبل تسليمهم إلى الجلّاد المكلّف بضربهم بالسوط[66]. وكان الاعتقال لأسباب مختلفة جدًّا ، من الأمور الشائعة آنذاك . من ذلك مثلاً أن القاضي يستطيع ، على وجه الخصوص الحكم بسجن المدينين المتعنّتين ، أو كلّ من يعتبر سلوكه مهدّدًا للسلم الدينية أو النظام الاجتماعي[67]. وكان يلتجئ أحيانًا إلى التغريب ، كبديل عن إحدى العقوبات الجسديّة الجسيمة[68]. وأخيرًا هناك بعض المؤلفين الذين يشيرون إلى الغرامة المالية كعقوبة جنحيّة ، ولكن هذا الرأي قد عارضه آخرون . وقد كانت هذه المسألة في أوائل القرن الرابع عشر ، محلّ جدل بين الفقهاء التونسيين[69].

---

65) الأبي ، الإكمال ، 439/4. وقد كانوا يضعون القطران على الجرح ليلتئم ، معالم الإيمان ، 35/4.

66) معالم الإيمان ، 222/1 والبرزلي ، 201/2 ب. وكان ضرب القفا يُعرَف في بلاد المغرب باسم «الززّ» ، أنظر: المعيار ، 398/2.

67) أنظر بالخصوص : الأبي ، الإكمال ، 24/5 و165/6 ومناقب سيدي ابن عروس ، ص 454 ، 476.

68) عنوان الدراية ، مثلاً ، ص 63.

69) برنشفيك ، ابن الشمّاع ، ص 197 – 8.

4 – الوضع الاجتماعي للقضاة:

كان القضاة، بوصفهم موظفين، يتقاضون «مرتّبًا» متواضعًا لا محالة، من الدولة وربّما من الإدارة المحلية في الآفاق[70]. وكان قاضي الجماعة بتونس، في النصف الأول من القرن الرابع عشر، يتقاضى مبلغًا غير مرتفع، قدره خمسة عشر دينارًا اعتباريًّا – أي ما يعادل مائة وخمسين درهمًا – في الشهر. كما قُطِع عنه منذ مدّة قليلة علف بغلته، وقد كان يتمتع بتلك المزيّة إلى حدّ ذلك التاريخ[71]. على أنه لم يكن يحقّ له ولا لزملائه التذمّر من زهادة أجرتهم، لأن التعاليم الدينية لا تتسامح بمنحها لهم إلّا في حدود احتياجاتهم الضيّقة. وبناءً على ذلك فقد كانوا مجبورين على العيش ببساطة وفقًا لما أوصت به السنة، ما عدا في صورة الثروة الشخصية، وهي حالة نادرة لا محالةَ، وبالرغم من العادة الجارية حسب الاحتمال والمتمثلة في الهدايا العينيّة التي يقدّمها المتقاضون. على أن تلك البساطة لا ينبغي أن تكون مفرطة، حسب رأي ابن ناجي، حتى لا ينعكس على الدين، الازدراء الاجتماعي الذي يتعرّض له الرجل. فقد أصبح الحدّ الأدنى من الاعتناء باللباس والهندام، أمرًا ضروريًّا في كثير من المدن – وقد مرّ ابن ناجي هو نفسه بتلك التجربة في باجة – بالنسبة إلى القضاة الذين يرغبون في أن يكونوا محلّ احترام[72].

ولا شكّ أن قليلاً من أولئك القضاة قد اقتدوا بقاضي بجاية الذي كان يعيش في القرن الثالث عشر من مداخيل المكاسب التي ورثها، وكان يوزّع كامل مرتّبه على مشاريع البرّ والإحسان[73]. ولكن لا يبدو، بالعكس من ذلك، أنه من الممكن اتهامهم في معظمهم، بالجشع وحبّ الانتفاع. ذلك أن المؤلفات الأدبية التي وصلتنا من ذلك العصر، لا تتضمّن قط تلك الألوان من السخرية والنقد اللاذع، الشائعة مع ذلك، بخصوص القضاة المثيرين للسخرية أو المخلّين بأمانة وظيفتهم. فبغضّ النظر عن العيوب الشخصيّة التي لا مفرّ منها، كان القاضي الحفصي يظهر في أغلب الأحيان، بمظهر الشخص النزيه والمستقيم، بما فيه الكفاية. وبهذا العنوان المزدوج، كان يحظى عادةً باعتبار لا جدال فيه. وبناءً على ذلك

---

70) معالم الإيمان، ص 146 – 148.

71) مسالك الأبصار، ص 124/20. وقد ورد أيضًا ذكر بغلة قاضي الجماعة في مناقب سيدي أبي الحسن، ص 11 ومعالم الإيمان، 160/4.

72) معالم الإيمان، 221/2. لم يكن القضاة الحفصيون يتميّزون عن بقيّة السكان، بأية خاصية من حيث اللباس؛ المسالك، ص 126/22.

73) عنوان الدراية، ص 145.

فقد كان ، خارج مهامّه القضائية أو بالأحرى بصورة موازية لها ، يستطيع ، بتأثير كبير وبرضاء جميع منظوريه ، الاضطلاع بالمهمة الخطيرة الملقاة على عاتقه حسب العرف ، والمتمثّلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. من ذلك مثلاً أن قاضي الجماعة بتونس قد قدّم بعض الملاحظات إلى تجار العقاقير حول الطريقة التي يتّبعونها بخصوص عمليات الشراء. كما أدرك ابن ناجي عندما كان قاضيًا في أحد الأقاليم ، أن جلوسه «فوق دكانة العلوّ قرب باب الدار» ، يظهره بمظهر المراقب لسلوك الناس[74]. فقد كان الجمهور يخشى إلى حدّ كبير ما كان يتمتّع به نفس الشخص من حقّ السهر على مراعاة الأحكام الشرعيّة وإحالة من يشاء من الناس على محكمته وتقرير قبول الشهادات ، وأخيرًا الإذن بتسليط أية عقوبة ، حسب مشيئته تقريبًا. وإن مثل هذا النظام كان يكون فظيعًا ، لولا ما كان يتمتّع به كثيرون من ممثّليه من فضيلة.

وهكذا فإن القاضي ، سواء كان مهابًا أو محبوبًا ، كان يحتلّ منزلة مرموقة في المدينة. وهذه المكانة ذاتها من الممكن أن تكون مصدرًا لبعض الصعوبات بالنسبة إليه ، أو سببًا في ازدياد نفوذه.

ولا شكّ أن النزاعات كانت متكرّرة بين القضاة والموظفين المدنيّين ، لا سيّما في المدن الداخلية ، البعيدة عن سلطة الأمير ، وبدون حضور قاضي الجماعة الذي كان يستطيع تسليط العقوبات على كبار الموظفين ، بصورة مباشرة[75]. وإننا نجد هنا وهناك في «معالم الإيمان» ، صدًى متحيّزًا لا محالة ولكنّه مجازيًّا إلى أبعد حدّ ، لتلك العداوات والمنافسات الإقليمية ، الحادّة للغاية في بعض الأحيان. من ذلك مثلاً أن قاضي تبرسق «قد وجد خواصّها الموحّدين في رأسهم فساد. فيعارضونه في تنفيذ الأحكام الشرعية»[76]. كما كان القايد يوجه من باجة أو من غيرها من المدن الأخرى شكاوى إلى السلطان ضدّ القاضي المحلّي الذي يدافع عنه قاضي الجماعة ، إن اقتضى الحال[77].

ولكن المعارضة بين القاضي والقايد قد اندلعت في القيروان ، في بعض الأوقات ، بصورة عنيفة ومستميتة. فحوالي منتصف القرن الرابع عشر ، تظاهر قايد من أصل موحّدي ، بالوداعة والورع ، وسلّم إليه الشيخ المبجّل علي العواني شبه شهادة في حسن

74) الأبي ، الإكمال ، 180/4 ومعالم الإيمان ، 26/3.

75) من ذلك مثلاً ما فعله قاضي الجماعة عيسى الغبريني ضدّ بعض القوّاد ، معالم الإيمان ، 222/1.

76) معالم الإيمان ، 146/4 ، 148.

77) نفس المرجع ، 31/2 ، 225 – 6.

السيرة. ولكن ما إن وُجّهت تلك الوثيقة إلى السلطان، حتى غيّر القايد موقفه وجار على الناس. فاضطرّ القاضي إلى تحرير شهادة أخرى في اتجاه معاكس للشهادة الأولى. وتبعًا لما شعرت به السلطة العليا من استغراب لمثل ذلك التغيّر المفاجئ من قِبَل القاضي، بالإضافة إلى الاضطرابات السياسية السائدة آنذاك، فقد بقي القايد المتّهم في مكانه سنوات طويلة[78]. ونحن نتصوّر ظروف تعايشه مع ثالبه! وقبل ذلك بقليل، ودائمًا في نفس مدينة عقبة، «تولّى القضاء مكرهًا» قاضٍ آخر، الورفلي، الذي لم يتأخّر عن «ضرب نائب القايد بموجب شرعي». فغضب القايد وأمر خدّامه بملاحقة القاضي المتهوّر، وكادوا يفتكون به. ولقد تجاوز ردّ الفعل الرسمي الحدود المسموح بها. فبناءً على الشكوى التي بلغتها، وجهت الحكومة إلى القيروان مبعوثًا لإجراء تحقيق في هذا الشأن. فعزل القايد، «ثم أمر من معه بقتله فقتلوه بالرماح»[79]، وذلك على الأقلّ حسب رواية ابن ناجي. ولئن لم تجر الأحداث بالضبط كما رواها هذا المؤلف (ألم يكن هو نفسه قاضيًا شرعيًّا)، إلّا أنه لم يختلقها، وأن روايته تكتسي صبغة إيحائية.

وفي مقابل مثل تلك الخيبات، يستطيع القاضي الجدّي في كثير من الأحيان، الاعتماد على رضاء، بل حتى على مساندة، عدّة عناصر من السكّان. ففي بجاية مثلاً، كان الولاة في عهد المستنصر يقبلون بعض ملاحظات القاضي محمد بن يعقوب الشاطبي[80]. وقد مرّ زمان بالقيروان كان فيه كبار الموظفين، ومن بينهم والي المدينة، يستشيرون الشيخ علي العواني[81]. وقد انجرّ حتمًا في كثير من الأحيان عن سيطرة القضاة الشرعيّين على الخاصّة والعامّة، انزلاق نحو السياسة. ففي حدود منتصف القرن الثالث عشر، شجّع محمّد بن شعيب الهسكوري قاضي القيروان، الثورة التي اندلعت ضدّ جامع الرسوم الموظفة على نقل البضائع وعلى الأسواق، والتي كانت تعتبر غير شرعية. وقد قتل الجابي وأعفي خصمه من مهامّه، ليس إلّا. ولكن لدينا أمثلة كثيرة عن الأعمال السياسيّة الخالصة التي قام بها بعض القضاة، لا سيّما في الفترات المتأزمة عندما تكون السلطة السياسية منعدمة أو ضعيفة. من ذلك مثلاً أن أحمد بن الغمّاز قد تمكّن سنة 1262 في بجاية، في غياب جنود الحامية، من إرجاع الأمن إلى نصابه في المدينة التي تولّى حمايتها من «المفسدين الذين كانوا يعيثون في

78) نفس المرجع، 152/4 – 4.

79) نفس المرجع، 125/4 – 6. في نفس هذا المعنى أنظر أيضًا: مناقب للاّ المنوبية، ص 38 – 9.

80) عنوان الدراية، ص 68.

81) معالم الإيمان، 150/4.

الخارج»[82]. كما كان لقاضي الجماعة تأثير مستمرّ على السلطان، لا سيّما في الظروف الاستثنائيّة. فعندما تولّى ابن الغماز قضاء الجماعة بالحاضرة، أصبح في كلّ آن وحين المستشار الأمين، بالنسبة إلى المستنصر. كما تدخّل إبراهيم بن عبد الرفيع سنة 1311 في قضية خلع السلطان أبي البقاء[83]. إلّا أن قضاة الأقاليم الذين ساهموا مرّات عديدة، مساهمة فعّالة في الاضطرابات والمناورات الواقعة في مدنهم، قد ذهبوا أحيانًا ضحيّة تدخّلهم في ميدان، كان عليهم أن لا يخاطروا بأنفسهم فيه. ففي عهد زكرياء الأوّل، اتُّهم سميّه أصيل برقة وقاضي المهدية، بالمشاركة في مؤامرة مدبّرة ضدّ الأمير، واعتقل في العاصمة ثم أُفرِج عنه، بعدما أثبت التحقيق براءته. ولكن في سنة 1304 – 5، نُفِّذ حكم الإعدام في القاضي أحمد الغبريني، بتهمة الخيانة، وذلك بإذن من السلطان أبي البقاء. وبعد ذلك بقليل توفّي قاضي طرابلس ثم توفّي قاضي بجاية في سنة 1352 وقاضي الحامة في سنة 1376 أو 1377، وقد لقوا حتفهم جميعًا أثناء الانتفاضات الشعبية التي أثارها موقفهم السياسي ومواقف أصدقائهم[84].

وأخيرًا فإن هذا العرض المقتضب والمطوّل في نفس الوقت، حول دور القضاة، يبقى ناقصًا، إذا لم نشر إلى الدور الذي كانت تعهد به إليهم الحكومة ذاتها مرارًا وتكرارًا، في سير الشؤون العمومية. فقد كانوا يُكلَّفون بمهامّ توفيقية وصلحية، وبسفارات لدى الدول الأجنبية. كما كان قضاة الحاضرة يساهمون في التوقيع على المعاهدات، وقد تمّ أحيانًا تكليف بعضهم، مثل غيرهم من رجال الدين، بتولّي أسمى الخطط الرسمية في الدولة، ضمن مصالح المالية أو ديوان الرسائل.

5 – العدول والمفتون ومجلس العلماء:

لقد سبق أن ذكرنا شخصين كانا يساهمان مع القاضي، بعناوين مختلفة، في إدارة القضاء الشرعي، وهما الشاهد العدل والمفتي.

---

82) عنوان الدراية، ص 70 – 111.

83) البربر، 439/2 والفارسية، ص 365 وتاريخ الدولتين، ص 90/49. وقد سبق أن رأينا أن ارتقاء محمد بن خلف الله إلى خطة قضاء الجماعة يرجع إلى أسباب سياسية.

84) البربر، 305/2، 48/3، 155، 172. وفي سنة 1283 قتل ابن قاضي بجاية في ظروف مماثلة، نفس المرجع، 393/2.

ويرجع تطوّر سلك الشهود أو العدول ، الملاحظ على وجه الخصوص خلال القرون الأخيرة من العصر الوسيط ، إلى سببين اثنين ، أوّلهما القاعدة الإسلامية القديمة التي تقضي بأن لا تُقبل سوى شهادة المسلمين الخالين من جميع العيوب ، من الناحية الأخلاقية والدينية ، وأما السبب الثاني ، فهو يتمثّل في الاتجاه أكثر فأكثر إلى ترجيح الحجّة المكتوبة على الشهادة الشفاهية. فالعدول الذين أصبحوا موظفين هم من جهة ، أولئك الأعوان المكلّفون بتحرير وإمضاء الرسوم المكتوبة التي أصبحت الحاجة إليها متأكدة. كما يمكنهم من جهة أخرى القيام ببعض الأعمال الإدارية ، بتفويض من القاضي. وقد أصبح المذهب المالكي متّجهًا إلى جعل حضورهم إجباريًا في المحكمة الشرعية ، باعتبارهم الضامنين لاحترام الشريعة ، دون أن يقوموا بصورة عادية بدور محضري الجلسات[85] أو بدور الحكام المساعدين. كما يمكنهم ، إلى حدٍّ ما ، الاضطلاع بمهامّ «الموثّقين».

ويبدو أن مهمّة «الشهادة» أو «العدالة» في العهد الحفصي ، كانت منظّمة تنظيمًا قانونيًا. ولئن احتفظ القاضي دومًا وأبدًا – حسب رأي الفقيه الكبير ابن عرفة[86] – بحقّ تجريح شهادة العدل ، فقد ظلّت تلك الإمكانية مستبعدة معنويًّا ، نظرًا لما أصبح يحظى به العدول من اعتبار لدى العموم. فحيثما امتدّت سلطة الأمير ، يكون من اللازم الاتجاه إليهم لضبط أي نوع من أنواع العقود أو الرسوم المُوَثَّقة. ومن المفيد أن نلاحظ في هذا الصدد أن قاضيًا من قضاة القيروان في القرن الرابع عشر ، قد طالب أتباع أحد الأولياء الصالحين بالالتجاء ، لإبرام عقود نكاحهم ، إلى العدول الرسميّين ، الذين كانوا قد ابتعدوا عنهم ، إلى حدّ ذلك التاريخ[87].

ولقد كان تعيين عدول جميع مدن إفريقية يتمّ في الظروف العادية ، من قِبَل قاضي الجماعة بتونس[88] ، الذي كان يتمتّع أيضًا بحقّ عزلهم. ولكن يبدو أن هذا الحقّ لم يُستعمَل في أغلب الأحيان إلّا لتعيين المعني بالأمر في منصب أعلى ، أو في صورة ارتكابه لخطإ يستحق العقاب. من ذلك مثلاً أن إبراهيم بن عبد الرفيع قد عزل عدلاً بالوطن القبلي ، لتورّطه في قضيّة مع قايد تلك المنطقة. كما عزل عيسى الغبريني أربعة عدول في سوسة

---

85) أنظر: حوليات مدرسة الحقوق الفرنسية ببيروت 1945.
«Le notoriat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman».

86) الأبي ، الإكمال ، 122/5.

87) معالم الإيمان ، 121/4 – 2.

88) نفس المرجع ، 187/4.

دفعة واحدة لأنهم وجّهوا مباشرة إلى السلطان أبي فارس ، دون «أن يشاوروه» ، شكوى «لا أصل لها» ضدّ قاضي المكان[89]. ولا حاجة لنا إلى التوضيح بأن السلطان ، باعتباره الرئيس الأعلى ، يستطيع تعيين وعزل العدول بصورة مباشرة ، إذا تعلّقت همّته بذلك. ولكن هذا الاحتمال كان نادرًا. إلّا أننا قد اطّلعنا على وثيقة أصلية تتضمن الأمر الذي أصدره السلطان عثمان في أوائل سنة 855 هـ / 1451 م حول عزل أحد العدول بالقيروان ، كما تتضمّن شهادة القاضي وبعض العدول الآخرين بتلك المدينة ، بأن الأمر المذكور قد تمّ تنفيذه[90].

وقد كانت وظيفة الشاهد محترمة ، وبهذا العنوان يمكن أن تكون من الوظائف المرغوب فيها. كما كانت ، بالإضافة إلى ذلك ، تمثّل أحيانًا مرحلة انتقالية للارتقاء إلى خطة أعلى ، أو فترة تدريبية ، إن صحّ التعبير ، قبل تولّي القضاء. ورغم أن تلك الخطة لا تتضمّن رسميًّا أية مكافأة ، فقد كانت في أغلب الأحيان مربحة ، بفضل المبالغ التي يدفعها الحرفاء. ذلك أن جميع العدول كانوا لا يرون أنفسهم مجبورين على «أن يشهدوا بين الناس بلا أجر»[91] ، مثل بعض الرجال الأتقياء المتورّعين ، أو بعض الأعيان الذين كانوا يكتفون بشرف اللقب. كما أنهم لم يكونوا مجبورين أبدًا على الاقتداء بذلك العالم الفقير والطريف ، محمد بن أحمد اليزليتني الذي «كان قدم للعدالة بتونس ولم يرض أن يجلس في الحانوت. فكان يشهد في موضعه لله – عزّ وجلّ – بلا أجرة. وقد صعد له رجلان في علوّه للشهادة فسمعهما ومدّا له الوثيقة ليشهد فيها ، فقال ما عندي محبرة ولا قلم»[92]. وبالعكس من ذلك كان عدول آخرون يعرفون كيف يحملون حرفاءهم على دفع معالم الخدمات التي يقدّمونها إليهم. وقد كانوا ينتصبون داخل ذلك النوع من الدّكاكين الصغيرة المعروفة باسم «الحوانيت» (جمع حانوت)[93] ، حيث ما زال كثيرون من زملائهم منتصبين إلى يومنا هذا[94]. وكانوا يستمدّون أرباحهم من وظيفتهم ولا يتردّدون في «كسب عيشهم من

89) الأبي ، الإكمال ، 269/5 ومعالم الإيمان ، 192/4.

90) وثائق الجامع الأعظم بالقيروان ، 66 ، عدد 17.

91) معالم الإيمان ، 35/4 ، 105 ، 111 وتاريخ الدولتين ، ص 115/63 (وفي الحالة الأخيرة كان العدل يتقاضى من العموم الصدقة وجزءًا من العشر الشرعي).

92) معالم الإيمان ، 248/4.

93) أنظر مثلاً : مناقب للاّ المنوبية ، ص 11 ومناقب سيدي ابن عروس ، ص 203. أنظر أيضًا : محفوظات الجامع الأعظم بالقيروان ، 52 ، عدد 66 وكذلك مقدمة ابن خلدون ، 458/1.

94) [لعلّ المؤلف يشير إلى حوانيت العدول التي كانت موجودة قرب جامع الزيتونة بتونس ثم أزيلت بعد الاستقلال ، في نطاق تهيئة الساحة التي يفتح عليها الباب الرئيسي للجامع].

الدين». بل إن بعضهم قد تحصّلوا على تلك الخطة ، لا سيّما خلال الفترات المضطربة ، عن طريق بعض الوساطات المشبوه فيها والمفضوحة. ويبدو أن رؤساء قبائل الأعراب الرحّل ، في منتصف القرن الرابع عشر ، في عهد السلطان الفضل الضعيف الشخصية ، كانوا «يأخذون البرطيل (الرشوة) على تقديم الشهود»[95] كما أن الفقهاء الذين عارضوا مدّة طويلة فكرة إسناد أجرة إلى «الشاهد» ، قد اضطرّوا في آخر الأمر ، بحكم الضرورة الاجتماعية ، إلى قبول تلك الفكرة ، مقابل كثير من الاحترازات والقيود. وأبلغ مثال على ذلك هو موقف الفقيه العجيمي صهر قاضي الجماعة ابن قدّاح (1333 – 34) ، فقد احتجّ في أول الأمر احتجاجًا صارمًا على قبول القاضي لمبدإ تعاطي الشهادة مقابل أجر ، ولكنه قبل هو نفسه فيما بعد تعيينه شاهدًا رسميًّا بتونس. فكان يتقاضى ، مقابل شهاداته ، أجرة قارة قدرها دينار واحد في اليوم ، يدفعها له الموثّقون الذين كانوا يعملون في حانوته ، ويربحون معًا – حسبما قيل – أكثر من مائة ضعف ذلك المبلغ[96]. وفي القرن الموالي قَبِل البرزلي أن يكون أجر العدل بالقيروان عشرة دراهم في اليوم على أقصى تقدير. أما ابن ناجي فقد عبّر عن رأي يتّسم بأكثر حلم وأكثر معقولية ، حيث اعتبر أن العبرة ليست في نسبة الأرباح التي يحقّقها «من يشهد بين الناس» ، بل العبرة في مدى إخلاصه في القيام بمهمّته[97].

ولا شكّ أنه كان يوجد شهود عدول في كلّ مكان يوجد به قاضٍ ، وكذلك بدون شكّ أيضًا ، في بقيّة المراكز الأقلّ أهميّة. وقد كان العدد الجملي لأولئك العدول يتغيّر بحسب مشيئة قاضي الجماعة أو السلطان. فكانت تجري عدّة مناقشات وعدّة تقلّبات ، بخصوص التخفيض أو الزيادة ، في ذلك العدد. أما قاضي الجماعة ابن يعقوب في القرن الثالث عشر ، فقد كان لا يريد تعيين العدول إلّا إذا دعت الحاجة الحقيقية إلى ذلك ، لأن تعدّدهم يعتبر مضرًّا ، في نظره. ولم يتردّد ، حسبما قيل ، في رفض طلب السلطان نفسه الذي أوصاه بتعيين أحد المترشحين[98]. وفي القرن الموالي كان ابن عبد السلام ، قبل ارتقائه إلى خطة قضاء الجماعة ، معروفًا بمشاطرته لذلك الرأي. فما إن ارتقى إلى تلك الخطة حتى ألغى جميع التعيينات العديدة التي قرّر سلفه ابن قداح ذلك أن هذا الأخير ، المناصر للطريقة المعاكسة ، كان قد عيّن عددًا مهولاً من العدول ، في مدّة ولايته القصيرة. «فقدم

---

95) الأدلّة ، ص 128.

96) الأبّي ، الإكمال ، 250/5 – 1.

97) معالم الإيمان ، 156/4 – 7. وحول قبول ابن عرفة لمنح العدول أجرة ، أنظر: مطلع الدراري ، ص 85.

98) عنوان الدراية ، ص 68 – 9.

نحو الخمسين عدلاً دفعة واحدة توسعة على الناس ، وقدم بكلّ مدينة عدولاً من الأربعة إلى الخمسة أو نحو ذلك»[99] . فأثارت هذه العملية التي بدت غريبة ، عدّة تعاليق واستوجبت تقديم توضيحات من قِبَل صاحبها هو نفسه . ومن الممكن أن نعتبر أن الداعي إلى ذلك كان يتمثّل في الحرص على خدمة الجمهور ، بوضع عدد أكبر من العدول على ذمّته . ولكنّ السبب الذي رُوِي على لسان ابن قداح نفسه ، يكتسي أبعادًا اجتماعية أسمى من ذلك بكثير ، بل إنه يتماشى على نحو غريب مع أحداث الساعة في تونس القرن العشرين . إذ كان الأمر يتعلّق في الواقع بضمان «موارد رزق» وإحداث «مواطن شغل» لعدد من المثقّفين المعوزين ، من قدماء الطلاّب الذين كانوا قد أقبلوا على العاصمة لتلقّي دروس الشيوخ ، وتمكّنوا ، مقابل تحمّلهم لأنواع قاسية من الحرمان ، من اكتساب معارف ، لا تسمن ولا تغني من جوع[100] . ولم يتواصل تطبيق ذلك الإصلاح ، والحقّ يقال . ولكن المسألة ربّما ستطرح بعبارات مماثلة خلال القرن الموالي . ولعلّ تعيين ثمانية عدول دفعة واحدة في عهد عثمان ، سنة 864هـ / 1460م ، كان يرمي إلى نفس الغرض[101] . وعلى كلّ حال ، فممّا لا شكّ أن السلطان يحيى ، عندما أضاف سنة 893هـ / 1488م إلى سلك العدول سبعين عضوًا «كلّهم تقريبًا من الشبان»[102] ، كان يرمي إلى نفس الغاية التي رمى إليها ابن قدّاح قبل ذلك بمائة وخمسين سنة ، أي توفير «مورد رزق» لعدد من الطلاّب المعوزين .

وأخيرًا تجدر الملاحظة إلى أن بعض أولئك العدول كانوا ملحقين بمختلف الإدارات السلطانية ، لا سيّما ديوان البحر وغيره من المصالح المالية الأخرى . وقد كان أولئك العدول المعروفون باسم «شهود المخزن» يتمتّعون بوضعيّة أحسن من وضعية أغلب زملائهم الآخرين[103] . ولكنّ خضوع العدول على مثل ذلك النحو لسلطة غير دينيّة ولمصالح دنيوية ، لم يكن دائمًا بمعزل عن انتقادات ذوي النوايا السيّئة أو المتورّعين . فقد اضطرّ ذات يوم أحد الفقهاء ، جوابًا على سؤال طُرِح عليه ، إلى التأكيد على أن الصلاة وراء «شهود المخزن» صحيحة[104] .

---

99) معالم الإيمان ، 4/144 – 45 .

100) نفس المرجع .

101) تاريخ الدولتين ، ص 135/249 .

102) Fagnan ، *Extraits inédits* ، ص 275 .

103) الأبي ، الإكمال ، 4/439 .

104) المعيار ، 1/142 .

وكان المفتي هو أيضًا في الأصل ، رجلاً خاصًّا من رجال الدين المتضلّعين في القانون الشرعي . وبناءً على ما يتمتّع به من سمعة بوصفه رجلاً «حصيفًا» ، كان يرى لزامًا عليه من الناحية المعنوية ، الإجابة على الأسئلة ذات الصبغة القانونية والدينيّة ، الموجّهة إليه ، حول بعض الحالات النظرية أو الواقعية ، من قِبَل الخواصّ أو بعض الفقهاء المعترفين بقيمة علمه ورجاحة حكمه . ويمكن أن تكون أجوبته (أو فتاوى) شفاهية أو كتابية . وعندما تصدر عن مفتٍ مشهور أو عندما تحظى بموافقة عدد كبير من زملائه البارزين ، فإن الحلول التي تقترحها تلك «الأجوبة» تفرض نفسها على الجميع ، من حكّام ومحكومين ، باعتبارها أقرب الحلول إلى الأحكام الشرعيّة الخالصة .

وفي العهد الحفصي ، خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر ، في نفس الوقت الذي توطّدت فيه من جديد ، السلطة الحكوميّة المرتكزة على المذهب المالكي المتجدّد ، ازداد دور المفتي أهميّة ، وسيشهد منذ ذلك الحين تطوّرًا مزدوجًا ، سيتأكّد أكثر فأكثر خلال القرن الموالي . ويتمثّل ذلك التطوّر من جهة في الاتجاه المعمّم نحو توظيف المفتي ومن جهة أخرى في مساهمته بصورة فعّالة أكثر فأكثر – وبالأحرى بصورة متفوّقة – في العمل القضائي المناط بعهدة القاضي .

فمنذ الفترة السابقة لسنة 1350 ظهر لقب المفتي في إفريقية باحتشام ، مع الطموح إلى اكتساب صبغة رسميّة . وبالفعل فقد طالب بتلك الصفة القاضي ابن عبد السلام بتونس ، بالرغم من احتجاجات العالم محمد بن سلامة[105] . كما برز بدون شكّ الفقيهان المعروفان ابن قدّاح الذي سيتولّى قضاء الجماعة فيما بعد وابن هارون المتوفّى سنة 750 هـ / 1349 م ، بوصفهما موظّفين مكلّفينْ بالفتوى بين الناس[106] . ولكن يبدو أنه ، اعتبارًا من المفتي الذائع الصيت الإمام ابن عرفة في أواخر نفس ذلك القرن ، وانتصار مدرسته المتزامن مع عصر النهضة السياسة الحفصية ، كثر في إفريقية عدد المفتين المعيّنين والمتحصلين على رواتب أي الخاضعين للحكومة ، وأحرزوا على نفوذ كبير . وكان لكلّ مدينة من المدن الكبرى مفتٍ . أما مدينة تونس فكان يوجد بها عدّة مفتين ملحقين بمختلف بيوت العبادة مثل جامع الزيتونة وجامع التوفيق وجامع باب الجزيرة[107] . ذلك أن المفتين كانوا يفضّلون الانتصاب

105) الأبي ، الإكمال ، 122/5 .

106) ابن بطوطة ، 22/1 وتاريخ الدولتين ، ص 135/74 .

107) يبدو ، حسب الزركشي ، أن نفس الشخص [الفقيه محمد الزندلوي] قد جمع في منتصف القرن الخامس عشر =

بتلك الجوامع إثر صلاة الجمعة للفتوى بمحضر جمهور غفير. وقد اشتهر ابن قدّاح بإصداره لحوالي أربعين فتوى كلَّ يوم جمعة[108]. وكان المفتون يتقاضون، علاوة على مرتب الإدارة، أجرًا يدفعه في أغلب الأحيان المستفتون، رغم ما أثارته مشروعية مثل ذلك الأجر، من مجادلات لم تنته تمامًا[109]. وقد بلغت تلك الوظيفة من النفوذ في القرن الخامس عشر، ما جعل مفتي القيروان مثلاً يتحصّل «في الأعمّ الأغلب» على تلبية جميع المطالب التي يقدمها إلى السلطان، «فإذا كتب في قايد أنه ظلم الناس يُعزَل»[110].

وإذا كان المفتي يتمتّع بسمعة واسعة، فلا شيء يمنع من أن ترد عليه مطالب الاستفتاء من مدن مختلفة بل حتى من أقطار مختلفة، كما هو الشأن منذ عهد بعيد بالنسبة إلى كبار علماء الإسلام. وقد كانت الأمثلة عن تلك الاستفتاءات المتبادلة بين مختلف مدن أو أقطار الغرب الإسلامي، متعدّدة طوال فترات العصر الوسيط. ولكن العمل الطبيعي والشائع، قد كان يقوم به المفتي بطبيعة الحال في نطاق أضيق، لا يتجاوز حدود مدينته أو منطقته. ولئن كان القاضي في إفريقية الحفصية، امتثالاً لحكم قديم من الأحكام الشرعية، يستند في أحكامه أكثر فأكثر إلى رأي شخص «حصيف»، فإنه كان يتّجه قبل كلّ شيء إلى المفتي الرسمي التابع لمدينته ذاتها، ليطلب إليه الحلّ. وبالإضافة إلى ذلك يمكنه بالنسبة إلى نفس القضية الاتجاه إلى فقهاء آخرين مشهورين، خارج مدينته. ولكن لم تكن تجبره على القيام بهذا المسعى الإضافي أية قاعدة ثابتة ولا أيّ ضغط من الضغوط. وعلى وجه الخصوص، لم يكن هناك أيّ تمييز في المراتب بين المفتين، بحسب البلدة التي يتولّون الفتيا بها، ولا أيّ تأثير على القرارات العدلية المزمع اتخاذها. فقد أصدر قاضي سوسة في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، بعد أخذ رأي مفتي تلك المدينة، حكمًا في الطلاق متّسمًا بالتسامح وقابلاً للاعتراض. وعندما بلغ ذلك الخبر إلى علم مفتي تونس أبي القاسم الغبريني[111]، صرّح بعدم صحّة الحكم وبإلغائه، بدعوى أن قضاة الأقاليم مجبورون على

= بين الفتيا والخطابة بجامع باب الجزيرة والقضاء ببلد باجة (تاريخ الدولتين، ص 236/128. ونحن نستغرب هذا الجمع، فلعلّ هناك تحريف في النصّ المعني بالأمر.

108) ابن بطوطة، المرجع السابق، مقدمة ابن خلدون، 447/1؛ معالم الإيمان، 114/4، 206؛ تاريخ الدولتين، ص 106، 124، 126، 133، 135 / 197، 229، 232، 244، 248، 249 وفي المعالم، 145/4، إشارة إلى مفت بالقيروان كان يجلس للفتوى بعد صلاة العصر قريبًا من الأسواق.

109) البرزلي، 28/1 أ و212/2 أ.

110) معالم الإيمان، 228/3.

111) أنظر حول هذا الشخص، النيل، ص 73. فهو ابن صاحب كتاب عنوان الدراية.

الرجوع إليه هو وحده دون سواه ، في الحالات المشبوه فيها . ولكنّ ابن ناجي الذي روى هذه الواقعة ، قد رفض رفضًا باتًّا ذلك الموقف ، وأكّد بكلّ وضوح – باتّفاق لا محالة مع أبرز علماء عصره – أن القاضي يستطيع الاعتماد على فتاوى أيّ مفت من ذوي المقدرة ، ولو كان من أهل الريف(112).

والجدير بالملاحظة أن هذه المحاولة التي قام بها مفتٍ من العاصمة للسيطرة على القضاء الشرعي في كامل البلاد ، يمكن اعتبارها من الأمور الشاذة والمنعزلة . ولكنها تقيم الدليل ، مثل غيرها من الأمثلة الأخرى ، على مدى تفوّق المفتي على القاضي . فحتى قاضي الجماعة بتونس لم يسلم من تلك الهيمنة . إذ كان يتعيّن عليه ، في القرن الخامس عشر «أن لا يتخذ أيّ قرار معتبر إلّا بعد مطالعة المفتي» . فهذا الأخير – على حدّ تعبير ابن ناجي – «هو القاضي في الحقيقة **وقاضي الجماعة** إنما هو كالنائب عنه»(113) . ولكنّ إقرار انعكاس قيمة الخطتين وترجيح المفتي ، إنّما تمّ على وجه الخصوص داخل المجلس الأعلى للقضاء .

فقد كان كبار فقهاء العاصمة – من قضاة ومفتيين يجتمعون كلّ أسبوع بمحضر السلطان وينظرون مع بعضهم بعضًا في «المسائل المعضلة» التي تهمّ البلاد بأكملها(114) . فإن اتّفقوا فيما بينهم ، اتُّخِذ قرار في ذلك الشأن ، وإن اختلفوا في الرأي فصل السلطان بينهم . فبالنسبة إلى تسوية تركة الإمام ابن عرفة مثلاً ، ظهرت صعوبة بخصوص قسمة بعض الأملاك التي أوقفها على البقاع المقدّسة [مكة والمدينة] وعلى الفقراء والمساكين بتونس . فعُرِضت القضيّة على السلطان أبي فارس الذي عرضها بدوره على قاضي الجماعة وعلى أعضاء مجلس العلماء . فاقترحوا حلولاً متباينة . ووقع اختيار أبي فارس على الحلّ الأكثر ملاءمة لما هو جارٍ به العمل في بلاد المغرب ، فقرّر إبقاء ثلث التركة بتونس وإرسال محاصيل بيع الثلثين الآخرين إلى البقاع المقدّسة(115) .

فها نحن حينئذ إزاء إجراء قانوني ، أو بالأحرى إزاء مؤسسة جديدة بالملاحظة ، بالنظر إلى طبيعتها وأبعادها . ولو كان الأمر يتعلّق فحسب بإضافة بعض العلماء إلى القاضي الشرعي ، لكانت القضية متمثّلة في طريقة فورية من طرق الشورى . إذ أنّ علماء المالكية

---

112) ابن ناجي ، شرح الرسالة ، 61/2 .

113) معالم الإيمان ، 228/2 وابن أبي دينار ، المؤنس ، ص 263 .

114) يشير ابن أبي دينار في المؤنس (ص 263 – 4) إلى أن المجلس كان يجتمع «كلّ يوم خميس» . ولا شكّ أن هذه الإشارة تنطبق على القرن السادس عشر ، أكثر مما تنطبق على القرون السابقة .

115) البرزلي ، 125/2 أ – ب و 174 أ .

يوصون بحضور بعض المستشارين في الجلسة التي تعقدها المحكمة ، بل إن بعضهم يشترط ذلك . وقد طبّقت الأندلس في أغلب الأحيان ذلك المبدإ[116]. وفي القيروان ، في أواخر العصر الأغلبي ، كان القاضي حماس بن مروان يتّخذ دومًا وأبدًا أربعة فقهاء ، كمساعدين له في المحكمة[117]. ولكن على وجه العموم ، لم يكن هذا النظام ساري المفعول في إفريقية ، إذ أن قاعدة «المشورة» الإجبارية بالنسبة إلى المسائل العويصة ، كانت محصورة على اتجاه القاضي إلى المفتي. أما الاجتماع الدوري للعلماء بتونس للنظر في شؤون القضاء ، تحت الرئاسة الفعلية للسلطان ، فهو يكتسي صبغة أخرى. ونحن لا نعلم بالضبط ظروف نشأة تلك المؤسسة ولا تاريخ ظهورها. وكلّ ما في الأمر ، أنه لا يمكن تصوّرها إلّا كتطبيق لمبدإ السلطة القضائية المحتفظ بها. فيصبح القاضي حينئذ مجرّد فقيه من بين بقيّة الفقهاء المسموعي الكلمة مثله. ولا شكّ أنه من الممكن تكليفه أحيانًا بفضّ القضيّة وإصدار الحكم بعد الجلسة[118]. ولكن في العادة يطول النقاش وتفضّ القضية أثناء المجلس. وهنا يكون الشخص الرئيسي والمرجّح والقاضي الحقيقي هو السلطان. أمّا بقيّة الأعضاء فليسوا سوى مستشاريه ، «أهل الشورى» ، أو مجرّد فنّيين – إن صحّ التعبير – يختار السلطان بكلّ حرية بين آرائهم.

ولكننا نلاحظ من جهة أخرى أن السلطان يقوم بدور مماثل خارج مجلس العلماء. إذ كلّما تواصل خلاف بين الفقهاء حول مسألة معيّنة وأدّى إلى مأزق ، فإن السلطان هو الذي يفضّ المشكل في آخر الأمر. من ذلك أن ابن عبد السلام وابن هارون قد أبديا رأيَيْن متعارضين حول مسألة حقّ أمّ غير مسلمة في حضانة طفلها. فأذن السلطان بالعمل برأي ابن هارون[119]. ويبدو السلطان في هذه الحالة وكأنّه قد استرجع ، عندما دعت الحاجة إلى ذلك – وسنذكر حالات أخرى بعد حين – ذلك الحقّ أو الواجب القضائي الذي يرجع إليه بالنظر ، ولكنّه قد فوّضه عادة إلى مختصّين يتقاضون عليه أجرًا.

ولكن لنعد الآن إلى جانب آخر من جوانب مجلس العلماء بالعاصمة ، وهو الجانب المتعلّق بالعلاقات القائمة بين قاضي الجماعة وبقيّة الفقهاء الحاضرين. فلم يعد قاضي الجماعة متفوّقًا في المرتبة على الآخرين داخل المجلس. بل لا يمكننا أن نقول إنه قد حضر لاستشارة

(116) أنظر : Tyan: تاريخ نظام القضاء في البلاد الإسلامية ، باريس 1938 ، 1/318 – 9 ، 340 – 1.

(117) معالم الإيمان ، 2/224.

(118) مثلاً : الأبي ، الإكمال ، 1/172 – 3.

(119) ابن ناجي ، شرح الرسالة ، 2/96. وقد أشار الأبي (الإكمال ، 4/477) إلى أن السلطان المريني أبا الحسن قد عقد بتونس مجلسًا للنظر في بعض القضايا الجزائية ، أثناء احتلاله لتلك المدينة.

واحد أو أكثر من الفقهاء من ذوي الرأي «الحصيف» ، كما يحدث له ذلك في بعض القضايا الأخرى. إنما أتى مع بقيّة المفتين لإبداء الرأي إلى الأمير، وبتلك الصفة فهم يُعتَبَرون على قدم المساواة تقريبًا ، من حيث النفوذ. ولربّما يتمّ ترجيح رأي أحد المفتين ، وأحيانًا رأي مفتٍ تابع لدرجة أدنى من درجة قاضي الجماعة ، وذلك مثلاً بوصفه قاضي أنكحة ، لأنه من الممكن الجمع بين الخطّتين[120]. وهكذا فإن إنشاء المجلس السلطاني سيساعد أكثر فأكثر على تأكيد التطوّر الملاحظ من قبل ، والمتمثّل في تفوّق المفتي على القاضي في إفريقية بصورة بطيئة ولكنّها ثابتة[121]. وسيزداد ذلك التفوّق تأكّدًا في القرون الموالية ، وهو ظاهر للعيان في الوقت الحاضر [قبل استقلال تونس] ، من خلال نظام المراسم المعمول به في «المجلس الشرعي» بالعاصمة التونسيّة[122] ، ذلك المجلس الذي يُعتبَر امتدادًا مباشرًا لمجلس العلماء الحفصي ، بالرغم ممّا أدخلت عليه من تغييرات هامّة.

6 – رفع المظالم والقضاء الإداري والشرطة والحسبة:

لا ندري مدى ما كانت تحظى به من إشهار جلسات ذلك المجلس الأعلى للقضاء الذي أشرنا إليه منذ حين. وبالعكس من ذلك فقد أثبتت المصادر أن بعض سلاطين بني حفص كانوا يعقدون جلسات عمومية لتلقّي طلبات رعاياهم والإجابة عليها.

ذلك أن الشريعة الإسلامية تفيد أنّ من واجب السلطان ، سواء بصورة مباشرة أو بواسطة قاض معيّن لهذا الغرض ، العمل على حماية «المظلومين» أي ، أوّلاً وبالذات ضحايا الابتزازات والتجاوزات التي يرتكبها أعوان الحكومة أثناء ممارستهم لوظائفهم. فهذه الهيئة القضائية المعروفة باسم «ردّ المظالم» والتي يمكن اعتبارها وسيلة مفيدة للتخفيف من تعسّف بعض الإداريّين من ذوي النفوذ المفرط ، قد كانت تشمل أيضًا جميع المسائل المتعلّقة بالأمن العام ، قصد ضمان الحرية الفردية واحترام العقوبات التي ينصّ عليها القانون. فقد كانت تتدخّل مثلاً كلّما لم تبلغ إلى نهايتها إجراءات القاضي المضبوطة في حدود ضيّقة وكلّما بقي الحكم الذي أصدره ذلك الحاكم الشرعي حبرًا على ورق ، نظرًا لعجزه عن تنفيذه.

---

120) مثلاً : تاريخ الدولتين ، ص 232/126 و250/136.

121) يمكننا أن نتساءل هل أن التخفيض من سلطة قاضي الجماعة الحقيقية خلال القرن الخامس عشر ، لم تكن ترمي إلى حدّ ما إلى التخفيف من السلطة الفائقة التي كان يتمتع بها باعتباره موظفًا غير قابل للعزل عمليًّا.

122) [لقد أُلغيت جميع المحاكم الشرعية بما فيها المجلس الشرعي بتونس ، على إثر توحيد القضاء التونسي سنة 1956].

ولقد أبدى الحفصيّون من أوّل وهلة رغبتهم في الاستجابة إلى ذلك الالتزام المعنوي الذي يفرضه الضمير الإسلامي على كلّ أمير صالح ، وحرصوا كلّ الحرص على الاضطلاع بتلك المهمّة بصورة شخصيّة. وبذلك فقد رجعوا ، إثر الموحّدين ، إلى التقاليد الأولى التي سنّها الخلفاء في المشرق. من ذلك مثلاً أنّ عبد الواحد بن أبي حفص ، وهو لا يزال يحكم باسم خليفة مراكش ، كان يعقد بتونس جلسة مخصّصة «للمظالم» ، كلّ يوم سبت ، منذ انتصابه رسميًّا في يوم سبت. وقد كان ينضمّ إلى «المتظلّمين» الحقيقيّين ، «السائلون» الذين يطلبون إلى الشيخ أن يمنّ عليهم بعطفه أو حلمه[123]. ومن بعده كان ابنه أبو زكرياء يجلس في «قبّة» القصبة[124] – التي تذكّرنا «بقبّة المظالم» التابعة للخليفة العباسي المهتدي – ، وكان يضفي على تلك الجلسات الأسبوعية المنعقدة كلّ يوم سبت ، شيئًا من الأبّهة الشبيهة بمراسم جلسات المظالم المنعقدة بمصر. وقد كان يحضر تلك الجلسات القاضي ، من جملة من كان يحضرها من كبار الموظفين ، ولكنه لم يكن في العادة يقوم بدور نشيط. وعلى وجه العموم ، كانت العرائض تقدّم كتابيًّا ، وكان مكلّفًا بتسلّمها موظف خاصّ يدعى «صاحب الرقاعات»[125] ، وهو الذي يبلغها إلى السلطان ويلتمس منه اتخاذ قرار في شأنها. ولا ينبغي الخلط بينه وبين شخص آخر يدعى «صاحب كتب المظالم» ، وقد كان يجلس أمام السلطان ويسجّل على كلّ عريضة الحكم الذي يصدره الأمير. كما أن الشخصين المذكورين يختلفان ، حسب الاحتمال ، عن الكاتب المكلّف بتلاوة العرائض بصوت مرتفع ، وربّما بالإعلان عن الإجابة عليها[126].

ولكن ليس لدينا سوى بعض المعلومات المقتضبة ، حول ما شهدته تلك المؤسسة الحفصيّة من تطوّر فيما بعد. فمن الجدير بالملاحظة أن المستنصر ، في نفس اليوم الذي تلقّب فيه رسميًّا بلقب الخليفة تولّى «ردّ المظالم» ، وفي ذلك إشارة إلى ارتقائه إلى أسمى سلطة ، وفي آن واحد نوع من العطيّة ، بمناسبة ذلك الحدث السعيد. كما أشارت المصادر إلى أنّ الواثق ثم أبا فارس ، بعد ذلك بكثير ، قد أمرا «برفع المظالم». ولا شكّ أن هذه الصيغة المبهمة

---

123) «وكان يجلس كلّ يوم سبت لمسائل الناس» ، الفارسية ، ص 307 والأدلة ، ص 39 – 40 وتاريخ الدولتين ، ص 23/13 ، أنظر أيضًا : رحلة التجاني ، 421/2 والبربر ، 288/2 ومسالك الأبصار ، ص 127/23.

124) لا شكّ أن تلك القبّة قد سبقت «قبّة الأشارق» التي كان يجلس بها المستنصر ، أنظر الباب السادس.

125) يطلق على العريشة أيضًا ، في بعض النصوص الحفصية ، «البراءة» ، أو «الطاقة».

126) ابن شاكر ، 321/2 والمسالك ، ص 118/14 و121/17 والقلقشندي ، 139/5 ، 140 ، 145 والمقري ، 645/1.

شيئًا ما ، تعني الإجراءات المتّخذة والتي تتجاوز حدود المؤسسة القضائية المعنية بالأمر[127]. ولا نجد حول هذا الموضوع نصًّا مضبوطًا أكثر إلّا في عهد عثمان ، خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر. فقد أشار أدورن إلى أن هذا السلطان «كان يعقد جلسة عموميّة كلّ يوم أحد وصباح كلّ يوم ثلاثاء للاستماع إلى شكاوى رعاياه وتلقّي عرائضهم»[128]. ونحن نكتشف هنا الصنفين المتميّزين اللذين كنا شاهدناهما في عهد الشيخ عبد الواحد ، أعني «المتظلّمين» و«السائلين».

ومن بين النصائح التي وجّهها أبوزكرياء الأوّل إلى ابنه الأكبر إثر تقلّده لولاية العهد ، نجد فقرة كاملة مخصصة «لردّ المظالم» ، الأمر الذي يدلّ على ما كان يوليه مؤسّس الدولة الحفصيّة من أهميّة لهذا القسم من واجباته. فقد نصح ابنه برفع المظالم... ومعاقبة أعوانه المقترفين للجرائم ، ثم أوصى الأمير بإلحاح خليفته المعيَّن بأن لا يكلِّف شخصًا واحدًا بتقديم العرائض إليه واقتراح القرارات الواجب اتخاذها. وأخيرًا أشار إلى ضرورة تلقّي الشكاوى التي يقدّمها الرعايا شفاهيًّا ، بكلّ عطف ، حتى أثناء السفر[129]. إلّا أن هذه الوصايا الجديرة بالتنويه لا تتماشى مع الواقع الملاحظ خلال عهد نفس ذلك السلطان. ألم يكن صاحب الرقاعات هو الشخص الوحيد المكلّف بتقديم العرائض ، خلافًا لما أوصى به الأمير؟ أم هل أنّ أبا زكرياء قد أدرك في الأثناء نقائص نظامه ذاته؟ وفي تلك الصورة ، هل أصلحه بالفعل؟ أم هل أن تعليماته لا ترمي إلّا إلى تحقيق غاية مثلى نظرية ، لم يحرص دائمًا على تحقيق انسجامها مع الواقع؟

وبالعكس من ذلك فإن الإشارة إلى الشكاوى الشفاهية المقدّمة في أماكن عمومية ، خارج الجلسات المخصّصة لذلك ، تغطي حقيقة واقعية نجد صدًى لها بعد ذلك بمائتي سنة. فقد جرت العادة أن يستغلّ الخواصّ فرصة وجود السلطان بالمسجد لتقديم طلباتهم والتماس حسن التفاته ، وقد يفعلون مثل ذلك مع القاضي ومع جميع كبار الموظفين. وقد غضب كاتب ديني على ذلك قائلاً : فما على هؤلاء الناس إلّا أن يقدّموا مظالمهم خارج المسجد! إلّا أن نفس المؤلف قد اعترف في فقرة أخرى – متأسفًا لذلك – بأن الناس يجدون صعوبة كبرى لإبلاغ السلطان تظلّمهم مما يتعرّضون له من تجاوزات. ذلك أنّ دعم ذوي الحلّ

---

(127) الفارسية ، ص 346 ، 424 وتاريخ الدولتين ، ص 46/25 و57/32.

(128) برنشفيك ، *Récits de voyage* ، ص 207/167 و194/159.

(129) البربر ، 330/2 – 331.

والعقد – من رجال الدين أو السياسة – كان يعتبر ضروريًّا لإنجاح دعوى من الدعاوى ، وأن ذلك الدعم لا يُقدَّم عادة لوجه الله تعالى[130].

وبالإضافة إلى الجلسات التي كانت تُعقَد مرّتين في الأسبوع ، لردّ المظالم ، أشار أدورن إلى جلسة عمومية أخرى كانت تُعقد كلّ يوم جمعة ، ويتولّى فيها السلطان أمور القضاء[131]. فهل يعني ذلك أن جميع القضايا العدلية ، بالمعنى الواسع ، يمكن عرضها أو إثارتها خلال تلك الجلسة؟ وإلى أيّ مدى يمكن اعتبار هذه الهيئة القضائية مماثلة لمجلس العلماء الذي أشرنا إليه منذ حين ، أو مختلفة عنه؟ وإلى أيّ مدى يمكن اعتبارها ، من ناحية أخرى ، متميّزة عن السلطة القضائية الجزائية ، التي يمارسها السلطان وأعوانه المدنيّون؟ ومن المؤسف أنّنا لا نستطيع الإجابة على كلّ هذه الأسئلة المحرجة[132].

أمّا بالنسبة إلى القضايا الزجريّة التي تهمّ النظام العام ، وبعض النزاعات السياسية أو الإدارية ، فإن السلطان ذاته أو حكامه المدنيّون يستطيعون تطبيق قانون عدلي مختلف عن القانون المضبوط بدقّة بمقتضى النصوص الشرعية. ذلك أن الإسلام يقبل وجود مؤسسات سياسية – إدارية تتمتّع بقواعدها وقانونها الخاص بها ، خارج قانون «الشريعة»[133]. إلّا أنّ هذا التنازل في سبيل الفائدة العمليّة يوسّع من المجال القضائي ويخفّف من صرامة الإجراءات المحصورة في حدود ضيّقة ، ولكنه أيضًا ، مع تعزيزه لسلطة الدولة ، يعمل على تفاقم التعسّف ويفتح المجال أمام الإفراط في التشدّد من قِبَل السلط العموميّة. ولكن في الواقع ، عندما يكون الحاكم هو السلطان ذاته الذي هو في نفس الوقت الرئيس السياسي والديني ، يصبح من الصعوبة بمكان التمييز بين السلطتين القضائيّتين المتكاملتين ، السلطة السياسية والسلطة الدينيّة اللتين تمتزجان في القمة في شخص السلطان ، أو تتّجهان نحو الامتزاج. والحقيقة أن السلطان كان يسعى قدر المستطاع إلى الامتثال إلى مقتضيات القضاء الشرعي ، ففي الميدان المدني كان يحترم تلك المقتضيات ويعمل على احترامها بكلّ دقّة. ولكن في القضايا الجزائية والإدارية كان يتصرّف ، إن لزم الأمر ، في الإجراءات والقرارات ، بحريّة أكبر من التي كان يتمتّع بها القاضي الشرعي ، لإقامة الحدود غير

(130) البرزلي ، 30/1 أ – 114 أ.

(131) برنشفيك ، المرجع السابق ، ص 167.

(132) تشير بعض المراجع إلى القضايا التي ترفع أمام «السدّة السلطانية» ، أنظر مثلاً: العبر ، 406/6 ، 68/7 ؛ البربر ، 127/3 ، 322.

(133) أنظر بالخصوص: مقدمة ابن خلدون ، 452/1 – 3.

الشرعية. وهذه الحرية في التأويل والتصرّف، التي لا يضبطها أيّ مبدأ محدّد ولا أي تمسّك بالشكليات التقليدية، تُعتبَر في آخر الأمر أبرز سمة من سمات تلك العدالة المدنية، على جميع مستويات مراتبها.

ويبدو أنّ بعض كبار الموظفين من غير رجال الدين، قد تقلّدوا تحت إشراف السلطان، السلطة القضائية، ولكن لا ندري هل تمّ ذلك بصورة عادية أم بصورة عرضيّة؟ فحوالي سنة 1310، في عهد السلطان أبي البقاء، حكم الحاجب على جندي زناتي بالإعدام(134). وفي العاصمة والأقاليم كان الولاة، من أمراء أو قوّاد، يقومون بصورة عادية ومنتظمة بدور حكّام الجنح. ولقد كانوا يسعون إلى تعويض القاضي في ذلك الدور، حتى أن أدورن قد اعتبر قايد سوسة «الحاكم العادي» للمدينة(135). كما لاحظ ليون الإفريقي أن «قايد القصبة» بمدينة تونس كان يمارس حقّ القضاء على نطاق واسع، يشبه حقّ السلطان، في حين اختصّ «والي المدينة» بمعاقبة الجرائم والجنح(136). ونتصوّر أن مثل ذلك التنافس بين السلطتين القضائيّتين لم يتمّ بدون صعوبة، متسبّبًا في احتداد الخلافات المتكرّرة بين القايد والقاضي. وقد نشبت بينهما بالضرورة نزاعات حول مشمولات أنظارهما، فوجدت الحكومة المركزية نفسها أحيانًا مضطرّة إلى الفصل بينهما، من ذلك مثلاً أن والي الحامّة، في عهد أبي فارس، قد فضّ نزاعًا حول قافلة قادمة من السودان، فألغى الخليفة الحكم وأحال القضية على القاضي(137)، وبطبيعة الحال فإن تلك القضية، كانت راجعة بالنظر إلى القضاء الشرعي، لأنها لا تكتسي أية صبغة إدارية وجزائية. وقد يحدث أحيانًا أن يطالب القايد بشخص متتبّع بل حتى معتقل من طرف القاضي الشرعي، بدعوى أن المعني بالأمر يجب أن يحاكم أوّلاً وقبل كلّ شيء عن الديون أو الجنح المطالب بها لدى الإدارة. وكثيرًا ما يخاف القاضي فيتخلّى عن ذلك الشخص الراجع بالنظر لمحكمته. وهنا أيضًا تدخّل أبو فارس وأقرّ القاعدة العامّة التالية، ومفادها أنه يتعيّن على أسرع هيئة قضائية، سواء «الشرع» أو «المخزن» إتمام الإجراءات التي شرعت فيها، ثم ترك الهيئة القضائية الأخرى، تقوم بعملها(138). ولكن تلك القاعدة لم توضّح كيف يمكن، في صورة صدور حكم مزدوج، تنفيذ ذلك الحكم، من الناحية العملية.

---

134) البربر، 434/2.

135) برنشفيك، المرجع السابق، ص 222.

136) ليون، 145/3.

137) المازوني، النوازل، ج 2، مخطوط المكتبة الوطنية بالجزائر، ص 9أ.

138) معالم الإيمان، 130/2، أنظر أيضًا: الجزء الأول من هذا الكتاب.

ولكن هل كان الحكّام الإداريون حريصين دائمًا ، قبل إصدار أحكامهم ، على إجراء تحقيق والاستماع إلى المتّهم ؟ لا شكّ أن سلطاتهم الجنحية التي تُضَاعِف وتعزّز سلطاتهم القضائية ، كانت تعفيهم من ذلك في أغلب الأحيان . ولا نتحدّث عن السلطان الذي كان يجمع في شخصه جميع مظاهر السّلطة العمومية ، فهو يستطيع حسب مشيئته ، أن يأذن بسجن أو إطلاق سراح جميع الأفراد ، ولو كانوا موقوفين بأمر من قاضي الجماعة(139) . كما يستطيع أن يأذن بتعذيب بعض الأشخاص السياسيّين المناهضين أو المغضوب عليهم ، بدعوى الحصول على بعض الأسرار ، أو بإعدامهم سرًّا أو جهرًا ، بدون أية محاكمة . ولكن الولاة أنفسهم كانوا يسجنون الناس –حسبما يبدو– بمحض إرادتهم ، وربّما كانوا يسلّطون عليهم عقوبات أخرى ، بدون اتخاذ أيّ احتياط عدلي .

ولقد كانت عقوبات العدلية الإدارية متنوّعة للغاية ، فهي تتراوح بين السجن والإعدام ، مرورًا بالجلد والغرامة والنفي . وهي نفس العقوبات التي أشرنا إليها عند تعرّضنا لأعمال القاضي الشرعي ، الزجرية . وليس من الواضح ، إن كان السلطان وحده ، أو أحد منظوريه المباشرين ، له حقّ إصدار حكم الإعدام أو المصادقة عليه . فقد جاء في كتاب مناقب أحد الأولياء الصالحين في القرن الخامس عشر ، أن السلطان قد أصدر أمرًا بإعدام أحد الأشراف ، ثم أمر بسجنه ليس إلّا(140) . أما طريقة الإعدام ، فهي تتخذ أشكالاً مختلفة : كالضرب بالسياط أو قطع الرأس أو وضع المحكوم عليه في خازوق أو الصلب . ويمكن أن يكون الإعدام مسبوقًا بالطواف بالمحكوم عليهم بصورة مخزية ، ومتبوعًا بعرض رؤوس وجثث المعذّبين ، وأحيانًا تسلّم جثثهم للرعاع للتنكيل بهم . وختامًا لكلّ ذلك ، تتمّ مصادرة أملاك المحكوم عليهم بالإعدام ، ولعلّ هذا ما يفسّر في بعض الحالات الحكم بالإعدام على بعض ذوي النفوذ .

لقد قلنا إن الولاة ، بالإضافة إلى سلطتهم القضائية ، كانوا يتمتّعون بالسلطة العليا على الشرطة في منطقتهم . ويبدو أن مصالح «الشرطة» في العهد الحفصي ، لم تكن تتميّز بنظام مستقلّ ومتمركز في آن واحد . فمن المحتمل أن يكون الوالي هو المضطلع بمهامّ إدارة الأمن ، وأن تكون تلك المهامّ موكولة إلى عهدة موظف مختصّ في المدن الكبرى لا غير . وقد أشارت

(139) مثلاً : مناقب سيدي ابن عروس ، ص 454 — 5 ، 459 .

(140) مناقب سيدي ابن عروس ، ص 500 .

المصادر إلى وجود «صاحب الشرطة» في عهد كلّ من أبي زكرياء والمستنصر[141]. ولكن بعد ذلك بمائة سنة، حسب شهادة ابن خلدون، لم يعد ذلك اللقب التقليدي معمولاً به في إفريقية. فقد عوّضه «الحاكم» (جمع حكّام). وهذا التغيير مرتبط لا محالة بالتطوّر الذي أبعد الموحّدين عن ذلك المنصب، لفائدة الموالي[142]. فقد كان حاكم قسنطينة الذي استقبل الرحّالة ابن بطوطة سنة 1325 من الأشراف، وهو غير الأمير والقايد الملحق به[143]. وفي تونس، روى لنا كتاب من كتب مناقب الأولياء، المتعلّق بأحداث القرن الثالث عشر، أن الحاكم قد سعى إلى إلقاء القبض على أحد اللصوص من طرف أعوانه[144]. وفي القرنين المواليين، أشارت بعض المصادر إلى «حاكم المدينة» ثم «حاكم باب منارة»، عندما تعرّضت للاضطرابات الشعبية التي لا شكّ أن سلوكهما قد تسبّب في إثارتها[145]. فقد كان يوجد حينئذ في العاصمة، حسب الاحتمال، رؤساء شرطة مختلفين، بالنسبة إلى المدينة وإلى كلّ ربض من أرباضها الرئيسيّة. ولا ندري إلى أيّ مدى كانوا جميعًا أو الأول فحسب، تابعين لقايد الحاضرة أو لقايد المدينة. بل يمكننا أن نتساءل هل أن هذا الأخير هو نفس حاكم المدينة. وفي القرن السادس عشر، ربّما امتدادًا لأولئك الحكّام، سيُعيَّن «شيخ» على رأس كلّ من ربض باب السويقة وربض باب الجزيرة[146]. وربّما كان «شيخ المدينة» الحالي[147] موجودًا هو أيضًا منذ ذلك التاريخ. وقد كانت الشرطة تضمّ في صفوفها، بصفة ضباط صغار، «المزوارين» (جمع مزوار) الذين أشارت بعض المصادر إلى وجودهم بسوسة في القرن الخامس عشر، باعتبارهم تحت سلطة الوالي[148]. وسنجدهم بتونس في العصر الحديث مكلّفين بالأخلاق العامة[149].

141) مسالك الأبقار، ص 118/14 والفارسية، ص 351.
142) المقدمة، 35/2 – 6. وقد تحدّث ابن خلدون عن «شرطة تونس» في عهد أبي بكر وأثناء الاحتلال المريني الأول، العبر، 268/6، 330 والبربر، 362/2، 451.
143) ابن بطوطة، 18/1.
144) مناقب للاّ المنوبية، ص 19.
145) أنظر بالخصوص: تاريخ الدولتين، ص 82/46، 240/130.
146) ابن أبي دينار، المؤنس، ص 143، 148.
147) [لقد تمّ تعويض شيخ المدينة، بعد الاستقلال، بوالي مدينة تونس].
148) برنشفيك، المرجع السابق، ص 123/177.
149) ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أيضًا حق اللجوء إلى المساجد أو الزوايا أو أضرحة الأولياء الصالحين، أنظر مثلاً: تاريخ الدولتين، ص 48 – 88/9.

عند استعراضنا للهيئات القضائية الموجودة بالمدن ، لم يرد إلى حدّ الآن ذكر شخص موجود بكثرة في الأقطار الإسلامية الأخرى ، وبالخصوص في الأندلس والمغرب ، ولكن النصوص الحفصية لم تشر إليه إلّا نادرًا ، ألا وهو «المحتسب» . «فالحسبة» التي تعتبر من حيث المبدأ ، وظيفة دينيّة ، تتعلّق بالواجب الملقى على عاتق قادة المجموعة الإسلامية والمتمثّل في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وبالمعنى الواسع ، فهي تتضمّن وصاية أدبية عريضة على المسلمين. ولكن هذا الدور المتمثّل في حماية الشريعة وصيانة الأخلاق الحميدة ، كان يقوم به في أغلب الأحيان القاضي نفسه ، كما رأينا . وقد كانت مشمولات نظر المحتسب محصورة في الواقع في المسائل المتعلّقة بالأعمال البلدية والتجارة والصناعات التقليدية . أما تبعيّة تلك الوظيفة للقاضي ، كما كان الأمر في الأصل ، فقد تضاءلت ، بل انعدمت . إذ كانت في أوّل الأمر «داخلة في عموم ولاية القاضي» ، على حدّ تعبير ابن خلدون ، «ثم لما انفردت وظيفة السلطان عن الخلافة وصار نظره عامة في أمور السياسة ، **اندرجت في وظائف المَلِك** وأفردت بالولاية»[150] . وفي إفريقية خلال القرن الرابع عشر ، هل اندمجت تلك الوظيفة تمامًا – حسبما أشار إلى ذلك ابن فضل الله[151] – في الوظيفة السياسية التي يمارسها الوالي؟ ربّما كان ذلك في بعض المدن ، أما بالنسبة إلى تونس ، فقد كان يوجد بها محتسب في القرن الثالث عشر[152] . كما كان يوجد بها أيضًا محتسب آخر ، يختلف في الظاهر عن الحكّام الآخرين ، وذلك في أوائل القرن الخامس عشر. وقد وصفته لنا أحد المراجع وهو يتلقّى شكوى أحد الخواصّ ، ضدّ جزّار رفض أن يبيع له اللّحم ، لأسباب شخصيّة. فحُكم على التاجر بأن يخدم ذلك الزبون العنيد ، وحُجّر عليه إقصاء بعض المشترين بصورة تعسّفيّة وتخصيص بضاعته لفلان أو فلان[153] . إلّا أن المحتسب الذي طغى عليه القايد والقاضي في أغلب المدن ، قد تقلّص دوره ، الأمر الذي يفسّر عدم ذكر اسمه بصورة تكاد تكون مطلقة في جميع المصادر والمراجع .

وإلى جانب تلك الهيئة القضائية ذات الدرجة الثانية ، ألا يجدر بنا أن نذكر أخيرًا ، هيئة قضائية أخرى قريبة منها ، يبدو أنها كانت تقوم بدورها بصورة منتظمة في مدينة تونس

---

150) المقدمة ، 458/1 – 9.

151) مسالك الأبصار ، ص 132/27.

152) نفس المرجع ، ص 118/14 وتاريخ الدولتين ، ص 48/27.

153) البرزلي ، 209/2 ب .

خلال القرن الخامس عشر؟ فقد أشارت بعض المصادر إلى شخص يُدعى محمد بن عزوز، كان يحمل لقب «أمين الأمناء» الموروث عن جدّه الذي هو من أبناء مدينة تونس، كان قد توفي سنة 873 هـ / 1468 – 69 م. وكان الشخص المذكور يضطلع بالمهمّة الرسميّة المتمثّلة في النظر في النزاعات القائمة بين أرباب الحرف، حول بعض المسائل الخاصة بالقانون العرفي (في العرفيّات)، والتي تسمح لصاحبها بالحكم على المخالفين بالضرب بالعصا أو بالسجن[154]. ولا مناص لنا من اعتبار أن تلك الهيئة القضائية العرفية قد تولّدت عنها «محكمة العرف» التي كانت موجودة سابقًا في العاصمة التونسية.

7 – رجال التعليم وأرباب الشعائر الدينيّة:

إن نفس الأشخاص الذين يقومون بدور رئيسي في ممارسة القضاء الشرعي، يمكنهم، سواء عن طريق الجمع مع وظيفتهم القضائية أو في فترات أخرى من حياتهم، الاضطلاع بمهامّ رسمية في مجال الشعائر الدينيّة أو التعليم. فهناك بعض القضاة، كانوا يتولّون مهنة التدريس في أغلب الأحيان بصفة «مدرّسين» رسميّين في المساجد أو المدارس الحكومية. كما يمكن للقضاة والعدول والمفتين تولّي خطّة «الإمامة» أو خطة «الخطابة» في المساجد، على أنه كثيرًا ما يتمّ الجمع بين الخطّتين المذكورتين. إلّا أن العادة المعمول بها في مدينة تونس كانت تعارض تكليف قاضي الأنكحة أو قاضي الجماعة بمهمة «الإمامة» بجامع الزيتونة[155]. والحقيقة أن المتولّي لتلك الخطة الهامة التي اضطلع بها اعتبارًا من آخر القرن الرابع عشر ابن عرفة وكثير من خلفائه، كانوا أيضًا في غالب الأحيان خطباء ومفتين. وهناك عادة أخرى من عادات العاصمة التونسية قد استند إليها وطبّقها سنة 729 هـ / 1329م، قاضي الجماعة ابن عبد الرفيع الذي هو نفسه من أبناء الحاضرة. فقد ادّعى أن «أهل تونس ما يولون جامعهم إلّا لمن هو من بلدهم»[156]. ولكن يبدو أن مثل تلك الإقليمية الضيّقة لم يقع العمل بها فيما بعد، كما وقعت تلك المرّة. هذا وإن الأجور الممنوحة للأيمّة الخطباء كانت تعتبر من الأمور المكروهة دينيًّا. وبناءً على ذلك فقد كان كلّ قاض متقيّد بالأحكام الشرعية،

154) الضوء، 16/10 وتحفة الأريب، ص 13، وحول لقب «الأمين» أنظر: الباب الموالي.
155) الأبي، الإكمال، 3/5.
156) تاريخ الدولتين، ص 99/54.

يرفض الإذن بدفع تلك الأجور، بمقتضى قرار عدلي، في صورة حصول نزاع حول ذلك الموضوع[157]. إلّا أن تلك المرتّبات كانت تقتطع من الأموال العموميّة وتسند علانية إلى المعنيّين بالأمر. ففي النصف الثاني من القرن الرابع عشر مثلاً، كان أحد الأيمّة الخطباء بالقيروان يتقاضى مرتّبًا قدره «ثلاثة أرباع ثمن الدينار لكل يوم»[158].

وإن منح ذلك المرتب من شأنه أن يزيد في إكساب الخطة المذكورة صبغة «الوظيفة الرسمية»، تلك الصبغة التي ظهرت من قبل خلال حرص السلطة المركزية على ممارسة حقّها المباشر في تعيين المترشحين لمناصب الإمامة[159] والخطابة في جميع أنحاء إفريقية. وحول النقطة الأخيرة قدّم إلينا كتاب «معالم الإيمان» مثالين معبّرين بالغ التعبير، قد حصلا في القيروان قبيل سنة 1400م. فبعد وفاة الشيخ الورع الشبيبي، عيّن القاضي، ابن الشيخ الراحل إمامًا للخمس بدار أبيه. ولكن اعتمادًا على وعد سابق صادر عن القاضي، عيّن السلطان أبو فارس فقيهًا آخرًا منافسًا «ليصلي إماما بالدار المذكورة». وقد نتجت عن تلك التسمية المزدوجة وضعيّة دقيقة أدّت إلى اندلاع اضطرابات مصحوبة بأعمال عنف ضدّ شخص «الإمام الحكومي». ولكنّ هذا الأخير المؤيّد من طرف السلطة العليا، قد بقي في أوّل الأمر مضطلعًا وحده بالإمامة إلى أن أدركته المنيّة بعد ذلك ببضعة أشهر، وقد نُسِبت وفاته إلى إحدى كرامات الشيخ الشبيبي الذي «صلّى ولده بالدار من غير مُعارِض»[160].

وفي نفس الفترة تقريبًا، أثارت خلافة خطيب الجامع الأعظم المتوفّى، انفعالات حادّة أكثر من ذلك. «فخطب القاضي يومئذ أحمد الصنهاجي أشهرًا عوضه ورجا أن يخرج له الظهير بذلك»، من قبل السلطان أبي العبّاس. وعندما اعتزم السفر إلى العاصمة، أراد أن ينوّب عنه خطيبًا لصلاة الجمعة، ولكنه خاف، بناءً على نصيحة بعض أصدقائه، أن يستقلّ نائبه بالخطبة بصورة نهائيّة. فأبعد منافسين مخطرين ووقع اختياره على شخص آخر اعتبره أقلّ منهما خطورة، وهو الشريف عبد الله التكودي. ولكنّ الذي خشاه القاضي قد حصل بالفعل، إذ تمّ تعيين الشريف خطيبًا رسميًّا من قِبَل السلطان. واعتبارًا من ذلك الحين، اندلعت معركة طويلة بين الرجلين. فكتب القاضي ضدّ التكودي «رسمًا بما يقتضي

157) البرزلي، 112/1 أ.
158) معالم الإيمان، 250/4 – 1.
159) على الأقل في جوامع الخطبة والمساجد الرئيسيّة.
160) معالم الإيمان، 215/4 – 6.

تجريحه وبعث به للسلطان». وتمكّن خصمه من إبطال مفعول ذلك الرسم لدى السلطان. «فضجر القاضي من ذلك غاية الضجر»، وصار «يصلّي الجمعة مأمومًا» في أحد مساجد الربض. وعندما ارتقى أبوفارس إلى العرش، قام بمساعٍ جديدة لديه، ولكن بدون جدوى. وأخيرًا تدخّل الإمام ابن عرفة، بطلب من أحد شيوخ القيروان، لدى السلطان الذي عزل الشريف، رغم أنه كان يعرفه شخصيًا ويقدّره حقّ قدره. «ثم ما كان إلّا يسيرًا وقدّمه السلطان قاضيًا بصفاقس»(161).

* * *

وهكذا فقد كانت السلطة المركزيّة تتحكّم في أكبر قسم من أرباب الشعائر الدينية ورجال التعليم، كما كانت تهيمن على كافة رجال القضاء المدني والشرعي، في الجزء الخاضع أكثر للسلطان، من تراب المملكة الحفصية. ورغم تنافسهم المتكرّر، فإنّ الموظفين الشرعيّين – الساهرين على تطبيق الأحكام الشرعية – والموظفين السياسيّين، كانوا يساهمون بالتساوي داخل الأقاليم في تركيز وحدة الدولة أو الحفاظ عليها، تحت سلطة العاصمة. ولكن حول تلك المناطق المحيطة بالخصوص بالمدن والقرى والخاضعة للإدارة السلطانية، في أيام عزّ الدولة الحفصيّة، كانت القبائل لا تزال تتمتّع بصورة تكاد تكون مستمرّة، في ميدان القضاء، بنظام مستقلّ، وتخضع، فيما يتعلّق بالقانون، لعادات أجدادها. وربما كان رؤساؤها، يقومون في بعض الحالات بدور الحَكَمَة أو القضاة. ولكنّ مهمّة التصريح بالقانون، كانت بدون شكّ في أغلب الأحيان موكولة إلى المطّلعين على العرف، مثل ذلك الشخص المعروف باسم «الفريض» والتابع لقبيلة المحاميد بمنطقة جفارة، وقد اعتبره التجاني بمثابة المفتي، بدون نصوص قانونية(162).

ويمكننا القول إن النظام الشرعي الديني كان مرتبطًا أشدّ الارتباط بالسياسة. فلئن كان يكيّفها بشتى الطرق، إلّا أنها كانت – والحقّ يقال – تسعى دومًا وأبدًا إلى إخضاعه، وكانت تنجح في ذلك في أغلب الأحيان.

---

161) نفس المرجع، 250/4 – 2. وحول تسمية بعض الخطباء الآخرين في القيروان، سواء من طرف السلطان أو من طرف القاضي، أنظر: نفس المرجع، 26/1 – 7، و93/4. وأنظر أيضًا تسمية أحد الأيمة من طرف السلطان في مناقب للاّ المنوبية، ص 36 – 7. كما نجد في أماكن كثيرة من تاريخ الدولتين تسمية بعض الأيمة الخطباء من طرف السلطان.

162) رحلة التجاني، 114/2.

البـاب العاشر
الهياكل الاجتماعيّة والإداريّة
-1-

الفصل الأوّل
عناصر المجتمع الإسلامي

لقد أوضحنا وأبرزنا في القسم الثاني من هذا الكتاب ، ما كان يوجد من فوارق بين السكان الموزّعين على تراب المملكة الحفصية ، من حيث اللغة والدين ، وما كان يوجد من تباين بين السكان الناطقين بالعربية والناطقين بالبربرية ، وبين المسلمين السنّيين والخوارج وغير المسلمين. وقد كان السنّيون الناطقون بالعربية – وتشمل العبارة الأولى المالكيّين المنضمّين وقتيًا إلى المذهب الموحّدي – يمثّلون أكبر العناصر عددًا وأكثرها نفوذًا ، ويُعتبرون العنصر المسيطر على الدولة سيطرة مطلقة. وكانوا يعمّرون أغلب المدن ويمثّلون أغلبيّة القبائل. ومن الناحية العرقيّة ، كانوا ينحدرون على حدّ السواء من البربر المحلّيّين أو من مختلف المجموعات الأجنبيّة التي استقرّت في البلاد في العصر القديم أو أوائل العصر الوسيط ، وكذلك من العرب الفاتحين من بداية الفتح الإسلامي إلى قدوم بني سليم. ولكن ينبغي الإشارة أيضًا إلى الاختلافات أو التناقضات الأخرى ، المبنيّة على الأصل ونمط العيش والطبقات الاجتماعية. وبعد استعراضنا لهذه الاختلافات ، يبقى علينا أن نتعرّض أيضًا بشيء من الإيجاز لدور المرأة في المجتمع.

1 – العناصر العرقيّة الجديدة :

لقد ظهرت في العصر الموحّدي الحفصي ، عناصر عرقيّة جديدة ، أثرت العناصر الأصلية الافريقيّة الموجودة من قبل. ذلك أن نزوح بني سليم ، الذي انتهى في غضون القرن الثالث عشر ، قد أثّر أولا وقبل كل شيء في السكان الرحّل ، وبالعكس من ذلك فقد

ارتفع عدد السكان المقيمين في البلاد ، على وجه الخصوص ، بقدوم عناصر من المهاجرين المغاربة والأندلسيين والنصارى المعتنقين للإسلام . في حين تسرّب بعض الزنوج اضطرارًا إلى المدن وكذلك إلى بعض القبائل .

فقد جلب الغزو ثم الاحتلال الموحّدي إلى إفريقية بعض عناصر من المغرب الأقصى ، تتمثّل بالخصوص في بعض أفراد من القبائل الموحّدية ، من بين رجال السيف أو أصحاب السلطة الذين كوّنوا مدّة طويلة من الزمن شبه أرستقراطيّة عسكرية[1]. وقد انحدر منها الحفصيون هم أنفسهم ، وكانت عائلتهم ، بالرغم من ارتباطها أكثر فأكثر بإفريقية ، تؤكد على نسبتها المغربيّة ، لأنّها تذكّر بتلك الصورة بعنوان مجدها الأوّل المتمثل في العلاقات التي كانت قائمة بين جدّها الأعلى الذي أُعطِي اسمه للدولة الحفصية ، وبين المهدي ابن تومرت . وابتداء من تاريخ تفكك الإمبراطورية المؤمنية ، لم يعد المغرب الأقصى يوجّه موظفيه وجنوده ، بنفس تلك الطريقة إلى افريقية . ولم تتواصل حركة النزوح إلّا من حين لآخر على نطاق ضيّق ، مقتصرة على بعض العائلات أو الأفراد المنعزلين . ولكنّ التيّار المتجه من أقصى الغرب إلى الشرق ، قد تواصل في شكل آخر ، من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر ، بل تفاقم في آخر الأمر ، وكان يهمّ بعض رجال الدين ، ومن بينهم أولئك المتصوّفون الذين نجحوا في نشر «الطرق الصوفية» في كافة أنحاء الشمال الإفريقي .

وقد اكتست الهجرة الأندلسية الناتجة عن سياسة «الاسترداد» المسيحية ، حجمًا أكبر من ذلك بكثير[2]. ذلك أن ضياع الباليار وسقوط عدة مراكز أندلسية مثل بلنسية وشاطبة ومرسية وجيّان وقرطبة واشبيلية ، خلال النصف الأول من القرن الثالث عشر ، قد تسبّبا في هجرة عدد كبير من المسلمين الراغبين في العيش في دار الإسلام . ثم نقص السيل بدون أن يتوقف تمامًا ، وبدأ في التدفّق من جديد في أواخر القرن الخامس عشر ، إثر انقراض دولة غرناطة . وقد واصل بعض المسافرين رحلتهم إلى أن وصلوا إلى المشرق . ولكن أغلبهم قد وجدوا ملجأ أقرب في البلاد المغربيّة . ومنهم من كانوا يهيمون من ميناء إلى ميناء ومن منطقة

1) أنظر الباب الثامن من هذا الكتاب .

2) [لمزيد من التفاصيل ، انظر :

– الحبيب بن الخوجة : الهجرة الأندلسية في القرن 13/7 ، الكرّاسات التونسية ، عدد 69 – 70 (1970) ، ص 129 – 136 .

– محمد الطالبي : دراسات في تاريخ افريقية ، الهجرة الأندلسية إلى إفريقية أيام الحفصيين ، تونس 1982 (ص 165 – 206)] .

إلى منطقة ، قبل أن يلقوا عصا الترحال في مقر إقامة نهائي . وقد كانت المدن البحرية بطبيعة الحال في طليعة المدن التي تستقبلهم ، وكثيرًا ما كانوا يستقرّون فيها أو في ضواحيها . وكانوا يكوّنون في البلاد التي تتبنّاهم ، على الأقل في بداية مدّة إقامتهم ، مجموعات منفصلة ، ربّما اعترفت السلط العمومية أحيانًا بوجودها رسميًا . ففي بجاية مثلاً[3] ، ورد ذكر أحد الأشخاص ، حوالي سنة 1250 ، بوصفه «رأس الجماعة الأندلسية» . وليس من المستبعد أن يكون موجودًا بالقيروان في نفس تلك الفترة حيّ أندلسي صغير[4] . كما كانت مدينة تونس تعدّ بصورة دائمة أكثر ، من بين السكان المقيمين داخل أسوارها أو في ضواحيها ، مجموعة كبيرة من المهاجرين القادمين من الأندلس . ففي سنة 1462 دعا أحد كبار أعيان التجار الأندلسيّين ، المصري عبد الباسط ، إلى حضور المأدبة التي أقامها بحدائق رأس الطابية ، وذلك بالخصوص صحبة أعضاء الجالية الأندلسية الذين ما زالوا مولعين بأطعمتهم التقليديّة[5] . ولكن ، لئن ظهرت لدى أولئك المسلمين الأندلسيّين روح الالتحام ، بل حتى شيء من الإقليميّة ، إلّا أنّه ، حسبما يبدو ، لم يحدث آنذاك شيء مماثل لما سيحصل فيما بعد ، في أوائل القرن السابع عشر ، بالنسبة إلى «الموريسكيّين» الذين حلّوا بتونس فجأة[6] .
ففي العصر الوسيط ، لم يكن القادمون الجدد يختلفون كثيرًا عن السكان المحليّين ، كما سيكون الشأن فيما بعد ، وذلك من حيث اللغة واللباس والطبائع . وقد كانوا يفدون في مجموعات أصغر ، موزّعة في الزمان والمكان ، ولا يعمّرون المراكز الريفيّة بصورة تكاد تكون مقصورة عليهم . ومع محافظتهم على مميّزاتهم الخاصة والبعض من عاداتهم ، والاستمرار لا محالة في الشعور بشيء من الاعتزاز بأرومتهم ، فقد كانوا أقرب للأفارقة من الذين سيأتون من بعدهم ، ومؤهّلين أكثر للاندماج ، وكانوا يمتهنون مختلف الحرف . فقد كان بعضهم ، في أوّل العهد الحفصي ، يعملون في الجيش حيث كانوا يكوّنون فيلقًا مستقلاً بذاته[7] . وأقدم الآخرون المحترفون للزراعة ، على تجديد الفلاحة ، باستعمال أساليبهم الزراعية الممتازة بكلّ حماس[8] في ضواحي المدن الكبرى وبالخصوص مدينة تونس ، حيث انتشرت بضواحيها

3) عنوان الدراية ، ص 171 . وأنظر أيضًا الجزء الأول من هذا الكتاب ص 417 .
4) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص 408 .
5) برنشفيك ، *Récits de voyage* ، ص 74 – 5 .
6) أنظر حول حلول الموريسكيين بتونس ، جورج مارسي ، المجلة التونسية ، 1942 ، ص 147 – 154 .
7) أنظر الباب السابق .
8) مسالك الأبصار ، ص 110/7 .

البساتين السلطانية أو الخاصة البديعة ، ألم تحمل ضاحية باردو نفسها بعد ذلك بقليل إسمًا إسبانيًا ؟ واختصّ آخرون في البناء ، في حين اتجه البعض الآخر نحو التجارة أو مختلف أصناف الصناعات التقليدية . ولا شك أن الأندلسيّين قد أدخلوا في هذين القطاعين من النشاط فروعًا أو طرقًا جديدة ، كما سنلاحظ ذلك فيما بعد بالنسبة إلى صناعة «الشاشيّة» . إلّا أنّ ما يسترعي الانتباه أكثر ، في أنواع النصوص المتوفرة لدينا ، هو كثرة عدد الأدباء الأندلسيّين المهاجرين إلى إفريقية وما يمتازون به من منزلة رفيعة . ذلك أن الحضارة الأندلسية التي هي أرقى واسمى من الحضارة المغربية في كثير من الميادين ، قد برهنت على تفوّقها البالغ ، لاسيما في ميدان الآداب أي ما يمكن أن نسمّيه بالثقافة العامّة . وبينما بقي السكان المحليّون مسيطرين بصورة تكاد تكون دائمة على ميدان الشريعة والعلوم الدينية ، كان النجاح ، منذ عهد طويل ، حليف الأندلسيّين في كافة الميادين الأدبية الخالصة ، من الخطّ والنحو إلى البلاغة والشعر والتاريخ . كما انتصرت موسيقاهم انتصارًا باهرًا .

ومن ناحية أخرى فإن هؤلاء المختصّين في الأساليب البديعة والتعابير البليغة والمحرزين لثقافة واسعة ومتينة ، قد كانوا أحيانا من مشاهير الكتّاب ، قبل مغادرتهم لمسقط رأسهم ، كما كانوا غالبًا منحدرين من عائلات مجيدة . وبناء على ذلك لم يكن السلطان الحفصي يتردّد في استقبالهم بل في دعوتهم إلى بلاطه[9] . وقد نجح كثيرون منهم في المهامّ الموكولة إليهم في البلاط . كما تبوّأ كثيرون آخرون مكانة مرموقة في مختلف المراتب الإدارية ، بل حتى الوظائف السلطانية . وتجاه «مشيخة الموحّدين» التي كانت تبدي مناهضتها وتسعى إلى الدفاع عن امتيازاتها ، ظهرت شبه كتلة أندلسية كانت دوامًا واستمرارًا مرتعًا للسعايات والدسائس ، وكانت تقاوم ، حتى حوالي منتصف القرن الرابع عشر ، للاحتفاظ بالحظوة السلطانية التي كانت تدرّ عليها الهبات والمناصب المربحة . وبعد ذلك تقلّصت شيئًا فشيئًا الفوارق الأصلية بين العنصر الأندلسي والعنصر المحليّ . إذ أن كثيرًا من الأهالي[10] الذين تأثّروا بثقافة الأندلسيّين ، قد تمكّنوا من تعويضهم ، في حين نرى الأندلسيّين أنفسهم الذين اصطبغوا إلى حدّ كبير بالطابع الإفريقي ، قد فقدوا كثيرًا من ذلك التضامن الفعّال الموجود عادةً بين المواطنين المهاجرين .

---

9) نجد أمثلة كثيرة في «عنوان الدراية» و«البربر» . وحول كثرة المثقفين وكبار الشخصيات الأندلسية في بلاط المستنصر ، أنظر بالخصوص ، البربر ، 373/2 . ويبدو أنهم كانوا يشعرون بشيء من الاستعلاء ، نفس المرجع ، 349/2 .

10) لقد نسب ابن فضل الله أخلاق أهل إفريقية المهذّبة أكثر بالنسبة إلى بقية سكان الشمال الإفريقي ، إلى ذلك التأثير الطيّب وكذلك إلى العلاقات المتواصلة مع مصر (المسالك ، ص 131/27) .

هذا ولا يمكن التسليم مسبّقًا بأن الهجرة إلى إفريقية انطلاقًا من أقرب دولة اسلامية إليها ، وهي دولة تلمسان ، كانت منعدمة . وبالفعل فإننا نلمح بعض حركات النزوح في ذلك الاتجاه ، من خلال أصول كثير من الأشخاص ، ومن خلال بعض التراجم . ولكن لا شيء يدلّ على وجود تيار مهما يكن ضعيفًا أو يكتسي مدلولاً اجتماعيًا معيّنا ، مثل التيار الذي كان يستمدّ أصوله من المغرب الأقصى . بل بالعكس من ذلك ، ففيما يتعلق بالقبائل ، كانت حركة النزوح الخاصة بالموجة السليمية الأخيرة ، تتجه من الشرق إلى الغرب . وأما بالنسبة إلى القادمين الجدد إلى إفريقية الحفصية من الشرق الإسلامي ، فقد كان عددهم محدودًا أكثر ، إذ هو لا يتجاوز من هنا إلى هناك بعض الأفراد ، من التجار أو المحبّين للمغامرات . في حين نلاحظ أن إفريقية ذاتها كانت تترك بعض أبنائها ، بمناسبة قيامهم برحلات تجارية أو دراسية أو دينية ، يستقرّون على عين المكان بالخارج ، لتضخيم عدد الجاليات المغربية المقيمة في المدن الكبرى بالمشرق[11] .

أمّا قدماء الرقيق النصارى ، من ذوي الأصل الأوروبي ، المعتنقون للإسلام منذ عهد قريب ، فقد قدموا إلى إفريقية في أغلب الأحيان اضطرارًا . وقد سبق أن أشرنا عدة مرات إلى الدور الذي قام به أولئك المسلمون الجدد في الإدارة السلطانية . وهو يكاد يكون الدور الوحيد الذي بلغ إلى علمنا بصورة ثابتة . وليس من المستبعد أن تكون لهم أيضًا مساهمة هامّة في بعض الأنشطة الأخرى ، كما لاحظنا من جهة أخرى أن جواري المسلمين ، حتى ولو بقين مسيحيّات ، كنّ يساهمن في نموّ السكان المسلمين ، بواسطة أبنائهن الذين كانوا يولدون وجوبًا على دين آبائهم .

وأخيرًا تجدر الإشارة إلى هجرة أخرى اضطرارية ، ألا وهي هجرة الزنوج الذين كانوا يُجلبون أو بالأحرى يُستورَدون من السودان بصفة عبيد ، من طرف قوافل التجار . ورغم كونهم مسلمين وعتقاء ، فقد كانوا يوفّرون اليد العاملة التي كادت تكون مسخرة للقيام بأعمال العبيد . وكان بعضهم من الخصيان ، يتولّون بتلك الصفة حراسة الحريم . ومن الناحية العرقية ، فقد كانوا يمثّلون عنصرًا بعيدًا عن السكان المحليّين ، أكثر من النصارى أو قدماء النصارى القادمين من أروبا . ولم يكونوا هم أيضًا بمعزل عن الاختلاط ، فبواسطة النساء على

(11) من الأمور الطريفة ان فاسكو دي غاما ، عندما وصل الى كلكوتا سنة 1497 ، وجد بها «مغربيّين من مواليد تونس الغرب» . وكان أحدهما المدعوّ «Bontaibo» (أي ابن الطّيب حسب الاحتمال) يتكلّم الاسبانية ، Castan Heda ، تاريخ الهند ، باريس 1553 ، ص 34 .

وجه الخصوص ، وبواسطة الزنجيّات المشتغلات ببعض الأعمال المنزليّة ، واللائي يتمتعن بحظوة لدى ربّ البيت أو أحد أبنائه ، تسرّب الدم الأسود إلى كثير من العائلات ، حتى في المدن الشمالية. أما في الجنوب المتاخم للمناطق السمراء ، فقد كان ذلك الدم يجري في عروق عدد أكبر من الأشخاص[12]. على أن الإسلام لا ينتهج ولا يطبّق أية سياسة تمييزية تجاه المولّدين[13] أو الملوّنين[14]. فماذا كانت النتائج الفيزيولوجية والثقافية لهذا الامتزاج الموجود أيضًا في بعض الأقطار الإسلامية الأخرى؟ ليس بإمكاننا ولا بإمكان أيٍّ كان حسبما يبدو الإجابة على هذا السؤال بكل تأكيد. على أنه ينبغي ، على سبيل الافتراض وبقطع النظر عن أيّة نظرية مسبّقة ، الإشارة إلى ما يمكن أن يكتسيه ذلك العامل الجنسي من أهميّة تاريخية.

2 – البدو الرحّل :

إن الفوارق العرقيّة لا تمثّل إلّا جانبًا من أهمّ الاختلافات الموجودة ، من حيث نمط العيش ، لا سيما بين الرحّل والمقيمين ، أو من حيث الفئات الاجتماعية.

فحياة الترحال ليست حكرًا على بعض الأجناس البشرية. إنما هي منبثقة عن بعض الظروف الجغرافية المعيّنة المتلائمة على وجه الخصوص مع الصحراء والسباسب ، إلّا أنها قابلة للتقدّم أو التقهقر حسب الملابسات التاريخية. على أنّ حياة الترحال لم تظهر في شمال إفريقيا مع العرب. فمنذ العصور القديمة السحيقة ، كانت تظعن بتلك الربوع قبائل بأكملها ، بحثًا عن المرعى لماشيتها المتكوّنة من الغنم والمعز. ومع ظهور الإبل في عهد الإمبراطورية الرومانية ، كانت بعض فروع من القبائل البربرية تظعن على ظهور الجمال ، قبل مدّة طويلة من قدوم العرب الأوائل ، لا سيما في البلاد الجزائرية الحالية[15]. ولكن في العهد الإسلامي ، وخلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر ، إثر نزوح أعراب بني هلال وبني سليم من الشرق ، أحرز ذلك النمط من أنماط العيش ، الدّور الأوّل في تلك الربوع وحافظ عليه إلى عهد قريب.

---

12) لقد أشار ليون الإفريقي (249/3) إلى أن أغلب سكان ورقلة هم من المولّدين المنحدرين من زنجيّات.

13) [المولّد هو المولود من أبوين أبيض وأسود].

14) [الملوّن هو الرجل غير الأبيض].

15) أنظر حول هذا الموضوع بالخصوص : ليشي (Leschi) ، «Rome et les nomades du Sahara central» ، مجلة معهد الدراسات الصحراوية ، الجزائر ، ج. 1 ، 1942 ، ص 47 – 62.

وهكذا فقد ظهرت إفريقية الحفصيّة ، في أغلب مناطقها ، بمظهر الأرض المخصّصة لظعن البدو الرحّل ، أو الخاضعة لسيطرتهم. فقد أجلوا عددًا كبيرًا من السكان المستقرّين ، واكتسحوا جموعًا غفيرة أخرى ، ولم تستطع الدولة نفسها ، التي هي دولة حضريّة ، من حيث الجوهر والغاية ، إلّا بشق الأنفس أحيانًا ، الخلاص من ذلك السيل الجارف المدمّر والمنذر بالخطر.

ذلك أنه ينبغي أوّلاً وقبل كلّ شيء إبراز ذلك الجانب المدمّر من نشاطهم ، لأنه يمثّل أبرز وأقرب سمة للواقع ، من طبائعهم ونشاطهم. فممّا لا شكّ فيه أن البدو قد عملوا على تقهقر الزراعات وتقلّص عدد سكان المدن والقرى. إذ أن مجال تحركاتهم لا يتحمل سوى وجود سكان مشتّتين ، كما أنهم ، هم أنفسهم ، يشترطون التصرف في فضاء أوسع لاستيعاب عدد محدود من البشر نسبيًا. وتبعًا لذلك فقد قلبوا الاقتصاد رأسًا على عقب وخرّبوا ، خلال توسّعهم نحو الغرب ، أكثر من مركز معمور ، لا سيما في منطقة السباسب ، وأكثر من منطقة زراعية كانت مزدهرة في أوائل العصر الوسيط. ولكن الأخطر من ذلك بدون شكّ ، هو أن أعمالهم التخريبيّة لم تكن تتوقّف أبدًا عند المرحلة الأولى من غزوتهم ، بل إن تلك الأعمال المريعة قد تواصلت وتكرّرت عبر العصور. ولقد تسبّبوا إلى حدّ كبير في اختلال الأمن الذي كان يعاني منه السكان المقيمون والرحّالون على حدّ السواء ، وفي الفوضى السياسية التي انتشرت في أغلب الأحيان. ولقد ألحّ مؤلفو الرحلات والجغرافيون والمؤرخون في كتبهم ، على الرعب الذي أثاره العرب الرحّل في إفريقية. ففي كتاب من كتب التراجم ، مثل «معالم الإيمان» ، وفي كتاب من كتب مناقب الأولياء الصالحين مثل «مناقب سيدي ابن عروس» ، يتكرّر ذكر اسمهم باعتباره مرادفًا للفوضى والدمار. وفي حياتهم اليومية نراهم يتمرّدون على الدولة ولا يحترمون الزراعات ويسلبون القوافل ، ويعيثون فسادًا في الأرياف[16] ويبدون استعدادهم دومًا وأبدًا لاقتحام المدن. فكانوا بتلك الصورة يثيرون ويغذّون في نفوس ضحاياهم مشاعر الحقد والرعب. ويبدو لنا وكأنّنا تجاه عالَمين متناهضين ، يحاولان البقاء بصعوبة جنبًا إلى جنب ، وتعمل خلافاتهما الجوهرية على الإخلال بالأمن الداخلي للبلاد بدون انقطاع.

ولقد تجلّت ردود الفعل الحضرية ضدّ هيمنة البدو وتجاوزاتهم ، لا فحسب من خلال غضب العامّة (لنتذكّر مقتل شيخ الكعوب المتهوّر هداج في سنة 1306) ومقاومة السلاطين

16) رحلة التجاني ، 128/2.

ومساعيهم، بل أيضًا من خلال فتاوى الفقهاء الذين شبّهوا أولئك «الأعراب» بالمفسدين ورأوا أن من واجب الأمير معاقبتهم ومن واجب المسلمين مقاطعتهم. وقد ندّد الإمام ابن عرفة الذائع الصيت، ومن بعده جميع مشاهير أتباع مدرسته، بأولئك المثيرين للشغب و«الفساد»، المخطرين بالنسبة للمجموعة الإسلامية، وحجّروا بيع الأسلحة وكلّ الأجهزة العسكرية إليهم وأوصوا بعدم شراء الموادّ التي استولوا عليها. وفي نفس هذا الاتجاه، وتأييدًا للسياسة الحكومية المنتهجة ضدّ البدو، خصّص المؤرخ التونسي من ذوي الأصل البربري، ابن الشمّاع، فصلاً كاملاً من كتابه، ليبيّن الضرورة الدينية لمقاومتهم بحدّ السيف. أليس من الأمور الغريبة المثيرة للسخرية أن نرى أشخاصًا من أهل إفريقية الشمالية يدعون، باسم الإسلام، إلى «الجهاد» ضدّ القبائل العربية. وبالعكس من ذلك نرى الناس أحيانًا وكأنهم قد سئموا المقاومة وشعروا بعدم جدوى الكفاح، فيستسلم السكان المستقرّون وتضطرّ الدولة إلى تقديم تنازلات جوهرية ويوصي الفقهاء، من أجل مصلحة السلم الاجتماعية. بإقرار الحقوق المكتسبة ومنح الأمان(17).

وحتى عندما لا تصل الأمور إلى هذا الحدّ، فإن رجال الحكومة السلطانية وأصحاب المدن المستقلّة، يسعون إلى إبرام عدة اتفاقيات صلحيّة غير ثابتة مع البدو، ومراجعتها دوامًا واستمرارًا(18). وهناك قسم من البدو الممثل لقوة ضخمة، يؤيد عادة قضية السلطة القائمة. وإذا أرادت سلطة جديدة الاستيلاء على الحكم، فإنها كثيرًا ما تصل إلى غايتها أيضًا، بفضل دعم الفروع البدوية المنافسة للفروع الأولى، أو نفس الفروع التي تخلّت عن حلفها السابق. وفي إطار هذا الأخذ والردّ المتكرّر مرّات عديدة، لا يواجه السكّان المستقرون، جميع البدو في صف واحد. فسواء قاتل هؤلاء لحسابهم الخاصّ أو لحساب غيرهم، فإن قبائلهم وفروعهم، يقاتل بعضها بعضًا. وهكذا فإن المساعدة التي يقدّمونها إلى رؤساء السكان المستقرّين، تثير تارة الفوضى وتخفّف طورًا من حدّتها. وإن تدخّلهم هو عبارة عن قضية سياسة حينيّة وخصومات داخليّة بين شيوخ البدو، ومزايا اقتصادية قد منحها أو ألغاها الحكّام، بقدر ما هو قضية عداوات بالغة بين المجموعات واصطدامات بين مختلف أنماط

---

17) أنظر بالخصوص، ابن ناجي، شرح الرسالة، 2/253، 359 ومعالم الإيمان، 4/242 – 3 والأبي، الإكمال، 5/226 والبرزلي، 1/93ب و2/50أ – ب، 79 ب والمعيار، 2/338 – 9 و5/59، الترجمة و Amar، *Archives marocaines*، 1908، ص 295، 457 – 8 وبرنشفيك، ابن الشماع، ص 209.

18) أنظر حول مكانة الأعراب الرحل في المجتمع المغربي في العصر الوسيط، جورج مارسي، العرب في بلاد البربر، ص 510 – 5، 688، 734 وحول علاقات رؤساء القبائل مع الحكومة، أنظر الباب السابق من هذا الكتاب.

العيش. أمّا قبائل المخزن، فباعتبارها تابعة للدولة، كانت تقوم بدور كبير في جباية الضرائب وتتمتع بحظوة بالغة. ألم تشجّع البدو الدولة هي نفسها، في عهد الخلفاء الموحّدين ثم في الأيام الأولى من العهد الحفصي، وتنظم تغلغلهم في إفريقيا الشمالية؟ فقد رأى عبد المؤمن وخلفاؤه في نزوح فروع البدو الرحّل من إفريقية إلى المغرب والأندلس، وسيلة لتفكيك وحدتهم وأداة لتجنيد المقاتلين. وبعد ذلك بقليل شجّع أبو زكرياء الأوّل تقدّم بني سليم الذين قدموا من البلاد الطرابلسية واستقرّوا في قلب البلاد التونسيّة وأجلوا الذواودة الطائشين إلى منطقة قسنطينة والزاب[19].

ومن ناحية أخرى، كثيرًا ما تحصل بين البدو والسكان المحلّيين، تسوية بالتراضي، مقامة إمّا على القهر أو على المصلحة المتبادلة. وللحصول على بعض الإعانات أو لانقاذ ممتلكاتهم وأرواحهم، أصبح من المعتاد أن يدفع المسافرون أو المقيمون إلى شيوخ البدو «معلوم حماية» (الجفر أو الخفارة)، بأشكال مختلفة، للدّلالة على تبعيّتهم لهم، بصورة تنقص أو تزيد. وكثيرًا ما أشارت المراجع إلى مثل تلك الاتاوات التي يمكن أن تتّخذ شكل مساهمة كبيرة في المحاصيل أو شكل غرامة جزافية ذات مبلغ مرتفع. وقد حاول المرينيّون بدون جدوى، خلال احتلالهم لإفريقية مرّتين قصيرتين، إلغاء تلك الأنواع من الاداءات التي كان يتمتع بها «عرب افريقية» أو التخفيض منها. وقد كانت خاضعة لها عدة مناطق ومدن بأسرها. ففي عصر ابن خلدون، كان بنو مرداس يستخلصون ضريبة من سكّان توزر ونفطة وكامل منطقة الجريد، مقابل الدعم الذي يقدمونه إلى صاحبي المدينتين المذكورتين، وكانوا يأخذون من الأراضي المزروعة في تلك المنطقة، كل ما يحتاجون إليه من موادّ[20]. وقد أعطينا وسنعطي في هذا الكتاب أمثلة أخرى عن هذه السيطرة المفرطة المسلطّة لا فحسب على السكان المقيمين بل المسلطة أيضًا من طرف بعض البدو الرحّل على بدو رحّل أضعف منهم.

وكان يتمّ أيضًا تبادل بعض الخدمات بصورة أعدل وأشدّ صبغة سلميّة. ولئن كان البدو الرحّل لا يساهمون إلّا قليلاً في الأشغال الفلاحيّة – لأنهم كانوا بدون شك أكثر اعتزازًا وأشدّ بأسًا، ولأنهم كانوا يأنفون من الاشتغال بأعمال الحصاد – فإن تحركاتهم وامتلاكهم لبعض الدوابّ الصالحة للركّوب، كانت تدعوهم إلى الاضطلاع ببعض مهامّ النقل ومرافقة القوافل. وبتلك الصورة كانوا يخفّفون إلى حدّ لا يستهان به من مضايقة أعمالهم اللصوصيّة

19) البربر، 142/1.

20) ليون الإفريقي، 168/3 – 246. .

للحركة التجارية. فكانوا يزوّدون الواحات الصحراوية بالقموح ويجلبون منها التمور نحو الشمال[21]. وكانوا يلتجئون إلى أهل المدن أو القرى المرتبطة معهم باتفاقيات، ليحفظوا حبوبهم في مخازن آمنة. وفي المقابل يمكن أن يأخذوا مواشي السكان المقيمين للرعي مع مواشيهم. وهكذا، فإن تعاطيهم لتربية الماشية، مع ما له من نتائج أخرى – لم يكن فحسب مبعثًا للأضرار والنزاعات. ففي الأسواق كانوا يبيعون منتوجات مواشيهم، كالجلود والأصواف المعدّة للصناعة التقليديّة المحلية والتصدير، وكانوا يشترون مع التوابل بعض متمّمات المواد الأولية وبعض القطع المصنوعة.

ولقد كانت تحرّكاتهم الموسميّة خاضعة أساسًا لمقتضيات نشاطهم الرّعوي، بالإضافة إلى إمكانات التنقّل العملية. فكان الأعراب الرحّل الذواودة والكعوب من أصحاب الإبل، ذوي بأس شديد، وكان جميع الناس يخشونهم بالرغم من خصوماتهم الداخلية وتجزئتهم إلى عدة فروع. وكانوا خلال القرن الرابع عشر يقومون بتحركات على نطاق واسع في اتجاه خطّ الطول. فكان الذواودة يتنقلون بين الحضنة والزاب من جهة، وبين مشارف القبائل الصغرى وقسنطينة من جهة أخرى. وكان الكعوب يظعنون في المنطقة الممتدّة من الجريد إلى وادي مجردة. وكان أولئك وهؤلاء خاضعين للنسق الطبيعي الذي يدعو إلى قضاء فصلي الخريف والشتاء في الواحات والسباسب المتاخمة للصحراء والاتجاه في فصل الربيع نحو مراعي منطقة التلّ. وبهذه الطريقة يكونون موجودين بالمناطق المنتجة للحبوب في وقت الحصاد، ويشرفون بعد ذلك ببضعة أشهر على جني التمور في الواحات. ومن المستبعد أن تكون السلطة المركزيّة، قد نجحت بصورة متواصلة، رغم بعض الجهود[22] في تحديد مناطق ظعنهم. ولا يستطيع بعض البدو الرحّل الآخرين البقاء في جزء من ترابهم إلّا برضاهم، وخلال الفصل الذي لا يكونون فيه موجودين هم أنفسهم على عين المكان، دون سواه. وقد كنّا أشرنا[23] إلى أن الكعوب، لضمان راحتهم، كانوا يجبرون أحيانًا أقاربهم بني مرداس في الجريد، على قضاء فصل الشتاء في الصحراء.

وبالإضافة إلى حياة الترحال التي تعرضنا لها، والمتميّزة في آن واحد بتربية الإبل والتحركات الطويلة الأمد والنفوذ والقوة، هناك أنواع شتى من الترحال – ذات نطاق

21) البربر، 316/2.

22) من ذلك الجهود المبذولة في عهد أبي العباس لإجلاء الذواودة من منطقة قسنطينة إلى الجنوب مدة سنتين، البربر، 116/3.

23) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب، ص 348.

أضيق. وأنه لمن الصعب أن نحاول تصنيفها، بينما لم يتسنّ إلى يومنا هذا إقرار مبدإ محكم للتقسيم بصورة نهائية، بالنسبة إلى مثل هذه الظاهرة[24]. ولعلّه ليس من باب العبث بالنسبة إلى القرن الرابع عشر، أن نحاول تمييز عدة أصناف، بالاستناد إلى بعض دواعي التمييز، مثل النوع السائد من الماشية أو السكن، على الأقل بقدر استنادنا إلى أهمية التحركات. وعلى هذا الأساس فإننا نجد أولاً القبائل الأقرب إلى الكعوب من حيث النسب ونمط العيش، رغم مناطق ظعنها المحدودة أكثر والأقلّ تنوّعًا، وهي قبائل بني عوف ودباب السليمية والفروع المنبثقة عنها، المسيطرة على السهول الساحلية في تونس وطرابلس. ثم نجد قبائل سدويكش وولهاصة التابعة لسهول وأودية شمال منطقة قسنطينة. وأبناء هذه القبائل هم من البربر المستعربين الأشداء، المتعاطين على وجه الخصوص لتربية البقر والخيول. وينبغي أن نضيف إليهم مجموعة من السكان البربر المرتبطين أشد الارتباط بالبدو الرحّل، وهي مجموعة مرنجيصة في سباسب القيروان. ولعلّه من الواجب أيضًا أن نلحق بهم على الأقلّ قسمًا من هوّارة، أولئك البربر المستعربين الذين كانوا يتعاطون تربية الخيول والغنم في منطقة التل الأعلى التونسي. ثم نجد القبائل المتعاطية لتربية الغنم في المناطق المنخفضة، مثل عرب دريد، في منطقة قسنطينة الشرقية. وينبغي بالتأكيد تمييز صنف آخر ينتمي إلى «الشاويّة» وهم بربر مستعربون يتعاطون تربية الغنم في منطقة الأوراس. ويتمثّل الجبل هنا في عنصر خاص، ويتعلّق الأمر أيضًا في كثير من الحالات «بالانتجاع» أكثر مما يتعلق «بالترحال» بمعناه الضيّق. وأخيرًا ألا ينبغي أن نعتبر من العناصر الخاضعة لظروف عيش خاصة، تلك القبائل العربيّة المحصورة في الجنوب المتاخم للصحراء من طرف بعض القبائل العتيدة المنافسة، أو المبعدة أحيانًا إلى قلب الصحراء، وهي قبيلة كرفاح في الزاب الشرقي ومرداس في الجريد؟

ولئن أمكن افتراض وجود شبه توزيع – ولا نقول تصنيف بالمعنى الصحيح – بالنسبة إلى منتصف العهد الحفصي – فينبغي أن نشير بكل وضوح إلى أن ذلك التوزيع لم يكن يكتسي أبدًا صبغة قارّة. فمن سنة إلى أخرى، يمكن أن تحدث بعض العوامل الطبيعية أو البشرية، مثل تغيير كميات المطر والخلافات بين الرؤساء، والأحداث العسكرية أو السياسية، فتدخل تغييرات هامة على نطاق وحدود مناطق الظعن وعلى تركيب الماشية ذاتها. ففي سنوات الجفاف تموت الحيوانات ويضطرّ البدو إلى الانتقال نحو الشمال إلى أبعد حدّ

24) أنظر بالخصوص، Rey ،*Copot*، في مجلة حوليات الجغرافيا، 1939، ص 184، 190.

ممكن[25]. وبمرور الزمن يمكن أن يتأثر أحيانًا نمط العيش فجأة. وأبلغ مثال على ذلك التغيير بعض الحالات التي أشار إليها ابن خلدون، وقد أفضت إلى استقرار قبيلة كاملة أو بعض فروعها[26] وإذا تعلّق الأمر ببدو من أصحاب الإبل، فإن العملية تتضمّن بانتظام نفس المراحل الوسطى، وفي كل مرحلة يمكن أن يتعطل التطوّر. إذ يتم تعويض تعاطي تربية الإبل، كنشاط أساسي، ، بتربية البقر، ثم في درجة أدنى، بتربية الغنم، وبعد ذلك يتمّ الانتقال شيئًا فشيئًا إلى الزراعة التي تشد المزارع إلى الأرض، جزئيًا ثمّ كليًّا. ويحلّ الكوخ ثم أحيانًا المنزل محلّ الخيمة. وهذا التغيير ليس مفروضًا من قِبَل قوى خارجية شاعرة بتطبيق نظام أو مخطط، بل إنه نابع أكثر من ذلك من إرادة أو رغبة المعنيّين بالأمر. فهؤلاء، مثل أجوارهم أو أشباههم في أماكن وأزمنة أخرى، يرون في انتقالهم من حياة الترحال إلى حياة الانتجاع والاستقرار، نقصًا من هيبتهم ومسًّا مخطرًا بكرامتهم الجماعية، فلا يستسلمون لذلك إلّا بعناء وتحت ضغط الظروف، وذلك عندما يكونون مجبورين بموجب الوهن الذي لا رجعة فيه. هذا وان التعايش الموجود بكثرة في صلب نفس القبيلة، سواء كانت عربية أو بربرية، بين فروع من السكان المقيمين وفروع من البدو الرحّل، لا تفصل بينها سوى مساحة قصيرة، ألّا يوفّر لنا حجّة إضافية على عدم جدوى تركيز أنماط العيش على الأسس العرقيّة؟

فالتباين الذي أشرنا إليه آنفًا بين الرحّل والمقيمين متفوّق أكثر من التباين الذي يمكن أن يظهر بين المستقرّين في الأرياف والمدن. ولا شكّ أنه يجب من الناحية الاجتماعية والسياسيّة، أن نضع خارج التنظيم الدولي الحضري، السكان المستقرّين في المناطق الجبلية، الذين كانوا يعيشون في أغلب الأحيان على انفراد، وهم سكان مناطق القبائل والأوراس ونفوسة، على أنه لا ينبغي إهمال بعض العلاقات الاقتصاديّة وحتى الثقافية وبعض حركات التنقل التي كانت موجودة بين هذه أو تلك من المناطق المذكورة وبين أقرب مدينة إليها مثل بجاية أو طرابلس. أما خارج تلك المناطق، فقد كان التباين أضعف بكثير، وأحيانًا لا شأن له. وفي المدن الواقعة في الواحات وحتى في المدن الساحلية ليس من النادر أن نجد صنفًا من السكّان المقيمين في تلك المدن بصورة قارة أو متقطّعة. ولكن المناطق الريفيّة الآهلة بالسكان المستقرّين والممتدّة حول المدن أو بالقرب منها، كانت على وجه الخصوص مرتبطة أشدّ

25) فقد جاء في معالم التوحيد أن أولاد دبّاب قد انتقلوا في إحدى سنوات الجدب «من غربي طرابلس إلى القيروان» (169/4).

26) البربر، 1/52 – 8، 72، 231 و3/156.

الارتباط بتلك المدن ، إلى حدّ أن التضامن الضروري يخفي في أغلب الأحيان الاختلافات الثانوية . ولعلّنا بذلك نفهم استعمال ابن خلدون ، بصورة تضايق جدّا القارئ الحديث ، لعبارة «الحضر» للدلالة تارةً على الحياة الحضرية وطورًا على حياة الاستقرار في أيّ مكان كان .

3 – الطبقات والفئات الاجتماعية :

وإذا نظرنا الآن إلى الطبقات الاجتماعية ، وجدنا في أسفل السلّم العبيد السود أو البيض الذين يحظون في الإسلام بنظام خاصّ . وقد كان عددهم المنخفض دومًا وأبدًا من جراء الوفيات وعمليّات العتق ، يتجدّد باستمرار بواسطة الإمدادات الخارجية . أمّا العبيد البيض الذين يبقون في حالة رقّ بعد اعتناقهم للاسلام ، فإن عددهم كان ضئيلاً جدّا . ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة للزنوج الذين يتعيّن عليهم بعد أن يصبحوا مسلمين وفاقدين لأية علاقة مع وطنهم الأوّل ، الانتماء إلى عائلة «سيّدهم» والتعلق ببلادهم الجديدة . إلّا أن العتق الذي يحث عليه الدين ، والمعمول به على نطاق واسع ، لا يجعل منهم ، والحقّ يقال ، أشخاصًا منعزلين. ذلك أن العتقاء يحتفظون بعلاقات اجتماعية وقانونية مع «سيّدهم» ، وهي علاقات الولاء التي تكاد تكون مماثلة لعلاقات القرابة ، وكثيرًا ما يستمرّون في خدمته .

ويبدو أن العبودية بمعناها الضيّق لم تقم بدور اقتصادي كبير في إفريقية الحفصيّة . إذ لا شكّ أن اليد العاملة التابعة لنظام الرق ، لم تكن ضرورية للإنتاج . فهذا النظام كان يكتسي أوّلاً وبالذات صبغة منزلية ، وهناك في نطاق العائلة أو البيت ، كانت تظهر أكثر آثاره الاجتماعية . أما بالنسبة إلى العبيد الذين يعتقهم كبار رجال الدولة أو السلطان ، فلا حاجة لنا إلى التأكيد على آفاق النجاح الإداري ، التي كانت مفتوحة في وجوههم .

وفي الطرف الآخر ، هل كانت توجد في أعلى مرتبة من مراتب المجتمع الإسلامي ، طبقة وراثية من النبلاء؟ إننا نعلم أن النظام الإسلامي التقليدي لم يكن يعرف إلّا طبقة واحدة من هذا القبيل ، وهي طبقة «الأشراف» أو «الشرفاء» المنحدرين من ذرية الرسول محمد [ﷺ] ، بواسطة ابنته فاطمة وزوجها علي [كرّم الله وجهه] ، أو الذين يدّعون ذلك النسب الشريف . فقد انتشر في وقت مبكر عدد من أولئك العلويّين في المغرب الأقصى والمغرب الأوسط ، وقد تمّ أخيرًا إبراز ما قاموا به هناك من عمل حضاري وديني لفائدة

المذهب السنّي[27]. وقد كان المغرب الأقصى وما زال أرضهم المفضّلة، حيث استمرّ نجاحهم، رغم عدّة سنوات من الانقطاع، من إدريس الأوّل إلى يومنا هذا. وقد كرّست الخلافة الفاطمية نجاحهم في إفريقية في القرن العاشر الميلادي، ولكن هذه المرّة باسم مذهب منشقّ، [وهو المذهب الشيعي]. إلّا أن هذا المذهب قد أُقصي بعد ذلك بقليل وقُتِّل أتباعه، ولم يعد يقوم على الصعيد السياسي إلّا بدور متقلّص.

ولكن لم يتمّ القضاء على نفوذهم الأدبي والديني. في عهد السلطان الحفصي المستنصر «كان (أحد شيوخ الموحّدين) معتقدًا في بيت الشرف معظّمًا للشرفاء»[28]. إلّا أنهم لم يبرزوا من جديد على وجه الخصوص إلّا خلال القرن الخامس عشر، بفضل ما كانوا يتمتّعون به من حظوة مباشرة من قِبَل السلاطين. وقد كانت تلك الرعاية مرتبطة ارتباطًا واضحًا بتزايد تعظيم شخص الرسول [ﷺ] وانتشار عادة الاحتفال بالمولد [النبوي الشريف] في إفريقية[29]. وأثناء تلك الاحتفالات بالضبط، أشارت المصادر إلى الهبات التي كان يمنحها أبو فارس إلى «مزوار» أو «نقيب الأشراف»[30]، وقد استمرّت هذه الخطّة إلى يومنا هذا في بعض المدن التونسية[31]. وقد جلبت الهدايا وعلامات التبجيل إلى مدينة تونس آنذاك، من الشرق والغرب، عددًا من الأشراف الحقيقيّين أو المزيّفين. وقد قصّ علينا الرحّالة المصري عبد الباسط، بأسلوب ممتع، مغامرات شخصين شرقيّين ادّعيا الشرف، وكانا قد قدما إلى بلاط عثمان. فدفعت الشكوك التي حامت حول أصلهما بالسلطان إلى الإذن بإجراء تحقيق حول نسب كافة الأشراف بمملكته. وقد كانت النتيجة مفجعة بالنسبة إلى عدد كبير من المعنيّين بالأمر[32].

وكانت هناك أرستقراطية أخرى ذات نفوذ أكبر، ناشئة عن الولادة. وقد كانت تتركب من جهة من شيوخ الموحّدين الذين يمثلون خَدَمَة الدولة وركائزها، وينتمون إلى أرومة

27) جورج مارسي، المجلة الإفريقية، 1941، ص 57 – 61.

28) الفارسية، ص 341. أنظر أيضًا ابن خلدون (البربر، 463/2) الذي أشار إلى مشاركة نقيب الأشراف في خصومة سياسية جدّت بمدينة تونس سنة 1325.

29) [أنظر، محمد بن الخوجة، الاحتفال بالمولد النبوي الشريف في تونس، المجلّة الزيتونية، المجلد 1، الجزء 9، ماي 1937].

30) [أنظر لنفس المؤلف، انتشار الشرق بإفريقية وخطة نقيب الأشراف بتونس، المجلة الزيتونية، المجلد 2، ج. 8 – 9، جوان 1938].

31) تونس والقيروان وسوسة وصفاقس والوطن القبلي.

32) برنشفيك، *Récits de voyage*، ص 75 – 85.

السلطان ذاتها ، ومن جهة أخرى من رؤساء القبائل الكبرى ، الذين يمثلون أصدقاء السلطة المركزية أو أعداءها[33]. وفي مرتبة أقلّ شيئًا ما ، وأحيانًا في نفس المستوى ، ينبغي تخصيص مكانة مرموقة لكبريات عائلات (أو بيوتات) الأعيان الحضريّين أو المتحضّرين ، المعتزّة بأقدميّة ثروتها ومرتبتها الاجتماعية ، والمنضمّة إلى العائلة المالكة ، في المدن الوسطى والشمالية ، والميّالة أكثر إلى التمرّد في المدن الجنوبيّة. ويبدو أن تلك العائلات ذات الأصل الريفي أو البدوي في الجنوب ، قد كوّنت شبه برجوازيّة كبيرة أو متوسطة كانت تسعى ، بعد بضعة أجيال من النّجاح والتمدّن ، وبمساعدة لا بأس بها من قِبَل الأندلسيّين ، إلى التحرّر من أوساط التجار والموظفين والمثقفين.

وليست لدينا ما يكفي من المعلومات حول مسائل اقتناء وتوزيع الثروة ، لندرك إلى أي مدى كانت تساهم بدورها كمقياس للرقيّ الاجتماعي. ذلك أننا نلمح المراتب المختلفة والطبقات المتميّزة لدى الموظفين ورجال الدين أكثر مما نلمح ذلك لدى أرباب الأملاك الريفيّين أو الحرفيّين والتجار في المدن. أما بالنسبة إلى عامّة الناس من ذوي المنزلة الحرة ، من مجرّد الفرد التابع إلى قبيلة متنقّلة ، إلى العامل الحرفي في المدينة ، ومن الخمّاس أو الراعي البائسين إلى الجندي ، ومن الحمّال إلى المتسوّل ، فإننا نكاد لا نلمح كلّ هؤلاء من خلال كتب الأخبار ، إذ أنّ أصحابها لا يذكرون من حين لآخر وبكثير من الاحتقار ، إلّا العوامّ الموجودين في المدن (غوجة) ، عندما يثورون ، أو يرتكبون بعض التجاوزات الدامية أو يطردون أحد الماسكين بزمام الحكم أو أحد الممثلين للسلطة المركزية ، تلك الانتفاضات السريعة التي كانت تقوم بها بعض الجماعات التي تكون قد أثارتها المجاعة أو التجاوزات الصارخة. وهناك بعض النصوص القانونية النادرة ، التي تتفكّر أولئك العوامّ البسطاء ، بمناسبة الحديث عن عقود الشغل. ولكننا في كتب «مناقب الأولياء» على وجه الخصوص ، نلاحظ المعنيّين بالأمر ، وكأنهم يعيشون أمام أعيننا ، في مشاهد حيّة ، بهمومهم وانفعالاتهم وآمالهم وإيمانهم[34].

ومن العبث أن ننكر أنّ وضعيّة الأفراد ، في أغلب الحالات ، كانت مرتبطة أشدّ الارتباط بوضعية الآباء والأقرباء. فقد كانت المهنة عادة ذات صبغة وراثية وعائلية ، كما كانت الروح العائلية قوية والنظريات الاجتماعية المسبّقة متمكّنة ومتينة ، إذ لا يتمكن الفرد

33) أنظر البابين السابقين.

34) أنظر ، حول تقتيل بعض المبشرين المسيحيين من طرف العامة ، الجزء الأول ، ص 485.

من التخلّص من محيطه الأصلي إلّا بصعوبة. ولكن لم تكن هناك، لا من حيث المبدأ ولا في الواقع، حواجز منيعة بين الطبقات وبين الحرف، ما عدا بالنسبة إلى طبقة الأشراف المذكورة أعلاه. ذلك أنّ الموهوبين والبارعين والمحظوظين يستطيعون النجاح في حياتهم العملية، انطلاقًا من شيء زهيد، وقد أمكننا ملاحظة ذلك، لا سيما في الإدراة المدنية والدينية. فقد كانت تكفي بعض الدراسات المتينة، التي كانت في متناول المعوزين، والسمعة الطيّبة ومساندة بعض الأشخاص المرموقين، لفتح مجال المراكز المرغوب فيها والمناصب الهامة. كما كانت تسمح أيضًا بعض المصاهرات المفيدة[35] أو دسائس البلاط، لأكثر من شخص بالارتقاء في مدارج الوظيفة العمومية أو الخطط السلطانية. ويمكن أن يكون الرقيّ الاجتماعي ذا صبغة أخرى ناشئة عن التقدير الشعبي لا غير، بمعزل عن التشريفات الاجتماعية أو السياسية، مثلما كان الشأن بالنسبة إلى أغلب «الأولياء الصالحين» المنحدرين هم أنفسهم في أغلب الأحيان من أدنى الطبقات الوطنية أو القادمين من الخارج في كنف الخمول.

وفيما يتعلق بالمجموعات البشرية الطبيعية، لا يمكننا أيضًا التأكيد على عدم وجود أيّ تغيير بالرغم ممّا يكتسيه التطوّر عادةً من صبغة بطيئة. ذلك أن القبيلة لم تعد تمثّل شيئًا هامًّا منذ عهد بعيد، بالنسبة إلى عدد كبير من سكان المدن العريقين، الذين أصبحوا يضيفون إلى اسمهم الأصلي القديم، «نسبة» أخرى مستمدة من اسم بلدة أو منطقة، أو يعوّضونه بتلك النسبة. ولكنّ الاسم القديم، قد بقي بالنسبة إلى سكان البلاد الآخرين، جزءًا أساسيًّا من بنيتهم السياسية والإجتماعية. فإذا كانت القبيلة التي ينتمون إليها بالولادة، تتمتع أو ما زالت تتمتع بسمعة مجيدة، اعتزّوا بذلك اعتزازًا كبيرًا. وإذا كانت في أوج قوّتها، لا سيما بالنسبة إلى البدو، فإن أفرادها يشعرون أكثر من أيّ وقت مضى بذلك التضامن الجماعي أو «العصبيّة»[36] التي حلّلها ابن خلدون تحليلاً رائعًا في فصول كاملة من «المقدمة». إلّا أن تلك العصبيّة[36] التي كانت تمثل في آن واحد سببًا من أسباب ظهور قوّة مجموعة من المجموعات المتحدة دمًا، ونتيجةً لذلك، قد كانت معرّضة للتدهور مع تلك القوّة. إذ أن بعض

35) أنظر بالخصوص، البربر، 420/2، 422، 424، 479.

36) من بين الدراسات المخصصة لمفهوم العصبيّة، نذكر بالخصوص دراسة F Gabrieli في *Atti. Accad. Sienze Torino*، 1930، ص 473 – 512 ودراسة الخميري في *Der Islam*، 1936، ص 163 – 188. والواقع أن الأمر لا يتعلّق «بعصبية» حقيقية ولا «بعنصرية» بأتم معنى الكلمة.

القبائل قد كانت تعظّم وتتدعّم ثم تتفرّع إلى عدة فروع وأجزاء فروع ، كثيرًا ما تكون متباعدة وأحيانًا متناهضة وأحيانًا أخرى تعيش عيشة مختلفة . ثم تتشتّت بعض تلك الفروع وتندثر ، بينما تبقى قائمة الذات بعض الفروع الأخرى القوية أو الضعيفة . وقد كانت تبرز من حين لآخر بعض القبائل الجديدة التي تدعي أنها قد تكوّنت حول شخص من الأشخاص أو حول ذريّته ، ولكنّ أصلها غالبًا ما يكون محلّ أخذ وردّ ، بل حتى مجهولاً تمامًا من طرف المؤرخين ، وتعتبر قبيلة أولاد سعيد التي ظهرت فجأة جنوب غربي مدينة تونس ، في عهد سلاطين بني حفص الأخيرين ، أحسن مثال لذلك .

وكم كانت تحدث داخل المجموعات نفسها وبين المجموعات المختلفة من غيرة وأحقاد دفينة أو ظاهرة ! إذ أن انقسام القبائل إلى «صفّين» متباينين ، ذلك الانقسام المعروف ، والذي تمّ درسه مرارًا وتكرارًا بالنسبة إلى البلاد المغربية في العصر الحديث(37) ، قد بدأ يظهر بكلّ وضوح ، منذ العصر الوسيط . وقد كان يضع وجهًا لوجه ، بحدّة متغايرة ، فرع القبيلة ضدّ الفرع الآخر ، والعائلة ضدّ العائلة والقرية ضد القرية والحيّ ضد الحيّ(38) . كما كانت تظهر أحيانًا منافسات أخرى ، مثلاً بين المدن الساحلية والمدن الداخلية : كبجاية وقسنطينة أو سوسة والقيروان أو قابس والحامّة ، وقد كانت العداوة بين البلدتين الأخيرتين حادّة وصريحة(39) . أما بالنسبة إلى المدن الأخرى فقد كان الأمر يتعلق بالأحرى بموقف مرتاب وساخر ، لا ينبغي المبالغة في إبراز آثاره .

وبالعكس من ذلك ، فقد كان «الصفّ» يجمع عناصر متباينة ، ولولاه ، لبقي بعضها منفصلاً عن بعض . وعلى وجه العموم ، فقد كانت تقابل النزعة إلى الانقسام والتشتتّ ، نزعة مضادّة نحو التجمّع بصورة طبيعيّة مماثلة للنزعة الأخرى ، وذلك بغض النظر عن العمل التوحيدي الذي تقوم به الدولة . فالقبائل لا تتبنّى فقط بعض الأفراد أو تستقبل في صلبها بعض الفروع الاجنبية المستضعفة والفاقدة للحظوة ، بل إنها تشترك معها ، إما على قدم المساواة ، أو بتفوّق العنصر الأقوى . ويحصل أحيانًا إبرام تحالف عسكري أو شبه رابطة ، بين

37) [لقد كانت القبائل التونسية في العصر الحديث منقسمة إلى نزعتين : نزعة «يوسف» ونزعة «شدّاد»] .

38) بالنسبة إلى مدينة تونس أشار ابن عذاري (البيان ، 472/323/1) إلى المناهضة القديمة التي كانت موجودة في القرن الثاني عشر بين ربض باب السويقة وربض باب الجزيرة . وفي مدينة طرابلس في آخر القرن الخامس كانت هناك منافسة بين «سكان القصر» وبين «سكان الأسواق» (Marin Sanudo ، *Diarii*، ج .1 المجموعة 387 وماس لاتري ، معاهدات ، ص 256) .

39) البربر ، 123/3 .

بعض الفروع المتصاهرة أم لا ، للقيام بأعمال مشتركة ، خصوصًا في الأوقات البالغة الخطورة ، وهو تحالف وقتي قصير المدى. ولكن هناك أيضًا تحالف دائم يعرف باسم «الحلف» ، مثل التحالف الذي كان قائمًا ، في عصر ابن خلدون ، بين أعراب حكيم وبني علي في الساحل التونسي الشرقي ، وبين أقربائهم الكعوب في داخل البلاد[40]. أما الظاهرة التي كانت موجودة أكثر بدون شكّ ، فهي تتمثّل في روابط التبعيّة التي كانت تشدّ المجموعات المختلفة القوّة ، بعضها لبعض[41]. ويمكننا نعتها بعلاقات الخضوع والولاء. إذ يبدو أن روابط التبعيّة في المجتمع ، كانت قائمة في الواقع بين مجموعة ومجموعة أو بين قبيلة وقبيلة أو بين عائلة وعائلة ، أكثر مما كانت قائمة بين شخص وشخص ، وذلك ضمن توازن مقتضب ، يمكن أن تغيّر الظروف جزئياته.

4 – مكانة المرأة في المجتمع

لا فائدة في التذكير هنا بالخصائص الأساسيّة للأسرة الإسلاميّة ، والمتمثلة في : النظام الأبويّ وتعدّد الزوجات وتفوّق الذكور والقرابة من الذكور وسلطة الأب والأعمام والأخ الأكبر ، علاوة على إدماج الأقارب الآخرين والخدّام ، بالنسبة إلى الطبقات المترفّهة. وبدون الرجوع إلى تلك السّمات العامة ، ماذا نعرف عن المكانة التي كانت تحتلّها المرأة في العهد الحفصي؟

بالنسبة إلى قضية الزواج المطروحة ، سنترك جانبًا طقوسه السحرية الدينية البالغة الأهمية ، والتي يبدو أنها لم تتطوّر كثيرًا ، حتى القرن الماضي ، وسوف لا نعيد أيضًا إلى الأذهان أحكام الفقه المالكي المعمول بها في هذا الميدان والتي كانت متقيّدة بها الأوساط الخاضعة للفقه. وسنقتصر ، بالنسبة إلى إفريقية ، على الإشارة إلى بعض الخصائص المتعلقة بالزواج والطلاق.

هذا وإنّ الصبيّة معرّضة أكثر من الصبّي لتحمّل الضغط الزواجي (الجبر) المسلّط شرعيًا على البنت غير البالغة ، والذي كان يجبرها لا فقط على ربط علاقات زوجية مبكرة ،

---

40) نفس المرجع ، 156/1 ، 158 – 9. وحول «الحلف» ، أنظر جورج مارسي ، العرب في بلاد البربر ، ص 241 – 5 ، 708.

41) لقد بقي في القرن الرابع عشر بإفريقية بعض أعراب «المعقل» (بينما هاجر أكبر قسم منهم في اتجاه الغرب). وقد كانوا يعيشون مع الكعوب ويقومون بدور الوساطة بينهم وبين السلطان أو الأعراب الآخرين (البربر ، 116/1).

بل أيضًا على إتمام الزواج[42]. ففي البلاد التونسية كان العرف الفقهي، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، يقضي بعدم زواج البنت غير البالغة، بمطلق الحقّ، إذا كان سنّها دون العاشرة، وبدون موافقة القاضي[43]، وهو تجديد على غاية من الأهميّة، يبدو أن العصور الحديثة لم تحترمه[44].

وفي القيروان كان النساء، في أوائل العصر الوسيط[45]، وما زلن يتمتّعن بنوعين متقاربين من عقود النكاح الخاصّة التي كانت تحميهنّ من مغيب الزوج مدة طويلة ومن زواجه بامرأة ثانية. وتوجد بالجامع الأعظم بالقيروان عدة عقود يرجع تاريخها إلى العهد الموحّدي الحفصي[46]، تبيّن لنا النوع الأول أو الثاني من تلك «الشروط» أو النوعين معًا. وقد حرّرت تلك الشروط على حدة، باعتبارها تفويضًا خاصًا من الزوج، وذلك في أسفل الصفحة وعقب صيغة العقد، وفي نفس تاريخ تحرير العقد، وذلك لأنّ الفقهاء ينكرون إدراج تلك الشروط في صلب عقد النكّاح. وبمقتضى الشروط المذكورة يعترف الزوج مسبقًا بحقّ الزوجة في تطليق نفسها، إذا غاب عنها أكثر من مدّة معينة — ستة شهور في الوثيقة الأولى وأكثر من أربعة شهور في الوثيقة الثانية —[47] وعلاوة على ذلك، يسمح لها في بعض الوثائق الأخرى بتطليق الزوجة الثانية التي يكون قد تزوّجها.

وسنلاحظ أن الفقيه البرزلي الذي استقرّ موقّتًا بالقيروان بصفة موظف شرعي، لم يبد استعداده للامتثال إلى عادات تلك المدينة، ولم يرض بإجباره بتلك الصورة على الاقتصار على زوجة واحدة. ولقد رفضت زوجته التي ربما تكون قيروانية، الذهاب معه إلى تونس، إذا لم يفوّض لها كتابيًّا حقّ تطليق أية زوجة أخرى يتزوّج بها، فاستجاب في آخر الأمر إلى

42) أنظر حول هذا الموضوع، Bousquet، في المجلة الجزائرية للتشريع، ماي 1942، ص 25 – 34، وقد تعرض ابن ناجي لمثال زواج طفلة صغيرة وما ترتب على ذلك من نتائج (المعالم، 28/4).

43) الأبي، الإكمال، 28/4.

44) [لقد تمّ إصلاح نظام الزواج بتونس بمقتضى مجلة الأحوال الشخصية الصادرة بعيد الاستقلال، 13 أوت 1956].

45) ح. ح. عبد الوهاب، بساط العقيق، تونس 1330 هـ، ص 23. وقد منع الخليفة الفاطمي الأول عبيد الله إثبات أي التزام في عقود النكاح ينجرّ عنه الطلاق، خشاني، طبقات علماء افريقية، تحقيق وترجمة ابن الشنب، 1215 – 20، ص 325/231. أما الخليفة الفاطمي المعز فقد نصح رعاياه بالاقتصار على زوجة واحدة، المقريزي، اتعاظ الحنفاء، ليبزيغ، 1909، ص 61.

46) وثائق الجامع الأعظم، 93 عدد 12 (599 هـ / 1203 م) و48 عدد 27 (629 هـ / 1239). وقد نشرت صورة من الوثيقة الثانية في «المفيد السنوي» تأليف محمد المقداد الورتتاني، تونس، 1354 هـ، ص 187.

47) [وهي الوثيقة التي نشر صورة منها محمد المقداد الورتتاني، (المرجع السابق)].

طلبها ، ولكنه ؛ بوصفه متدرّبًا ماهرًا على القانون – وقد تباهى هو نفسه بتلك الحيلة – ، قد قام بفسخ ذلك التفويض بمقتضى رسالة مضادّة (رسم استدعاء) ، واتّخذ احتياطًا إضافيًا متمثّلاً في تكليف نفس الشاهدين العدلين بتحرير الرسمين المذكورين ، وبالفعل فقد تزوّج فيما بعد زوجة ثانية ، واستظهرت الزوجة الأولى بدون جدوى برسمها الذي أصبح لا قيمة له[48].

هذا وإن درس زهاء الخمسة عشر عقدًا من عقود نكاح قيروانية يرجع تاريخها إلى العصر الموحّدي أو إلى عهد أبي زكرياء الأول يسمح لنا بأن نؤكد أن الشروط الواردة آنذاك في نصوص العقود لا تختلف كثيرًا عن شروط اليوم. «فالصداق» الذي يمنحه الزوج للزوجة كان يختلف كثيرًا باختلاف المنزلة الاجتماعية للأطراف ، وحالة المرأة ، إن كانت بكرًا أم لا . فهو يتراوح بين أربعة دنانير بالنسبة لامرأة مطلقة مرتين إلى مائة وستين دينارًا بالنسبة إلى يتيمة ، احتفظت ببكارتها . ويمكن أن يشتمل بالإضافة إلى ذلك ، بالنسبة إلى بعض الأبكار المحظوظات ، على عدد من الخادمات وبعض رؤوس الماشية وقوافيز من القمح والشعير وأمطار من الزيت . كما نجد في وثيقة من الوثائق التي بين أيدينا[49] ، علاوة على ذلك ، علبة من العطور وطبقًا من التمور (بطانة) . وبالنسبة إلى أوساط الأمراء ، تكون المبالغ أرفع ، بطبيعة الحال . إلّا أنه تعتبر من الأمور الاستثنائية الإشارة إلى صداق قدره : «إثنا عشر ألف دينار من الذهب وثلاثون خادمة مولّدات وأعجميّات»[50] ، بالنسبة إلى زواج السلطان أبي إسحاق الثاني بابنه الحاجب القوي النفوذ ابن تافراجين . على أن الجزء الواجب دفعه من الصداق قبل إتمام الزواج كان لا يتجاوز أبدًا ، في العقود القيروانية ، نصف المبلغ المحدّد نقدًا ، وينخفض أحيانًا إلى خمس أو سدس المبلغ الجملي ، بحيث تتراوح قيمته بين دينار وستين دينارًا . ولا شكّ أن الأمور كانت تجري بصورة مماثلة في المدن الأخرى . وقد أشار ليون الإفريقي فيما بعد إلى ظاهرة شاذّة جديرة بالملاحظة ، حيث لاحظ أن الأولياء في تقرت يدفعون مهور بناتهم مثلما هو الشأن في أروبا[51] .

48) البرزلي ، 27/2 ب . وحول حضور الفقهاء الرسميّين في مواكب الزواج وإشهاره ، أنظر ، الأبي ، الإكمال ، 50/4 ، والباب الثالث من هذا الكتاب ، ص .

49) مخطوطات الجامع الأعظم ، من عدد 48 إلى عدد 50 وعدد 93 .

50) الأدلّة البيّنة ، ص 143 .

51) ليون ، 246/3 . كما أشار التجاني إلى أن أهل غمراسن ، في الجنوب التونسي ، وهم من البربر الخوارج «لا يورثون البنت شيئًا من مال أبيها» (الرحلة ، 112/2) . وهي عادة منافية للإسلام سيتبعها سكان منطقة القبائل ، فيما بعد .

وفي مدينة تونس في القرن الرابع عشر، كانت عائلة العروس، حسبما يبدو، هي التي توفّر جهاز (أو شِوار) ابنتها[52]. وما زال الأمر كذلك إلى يومنا هذا في العاصمة وبعض المدن التونسية الأخرى، وليس كذلك بالنسبة إلى مدينة صفاقس، وبالنسبة إلى البدو[53]. ويمكن أن تحصل في هذا الشأن بعض التغييرات، خلال العصور المتعاقبة، لا بأس من معرفتها. فهناك إشارة طفيفة في الظاهر ذكرها لنا عَرَضًا أحد الفقهاء التابعين لذلك العصر، وهي إشارة جديرة بالملاحظة. فمن بين الأدوات المنزلية، كانت الأدوات النحاسية تابعة للزوجة أو للزوج، حسب الأوساط الاجتماعية التي كان بعضها يتّبع العادة الأندلسية والبعض الآخر يتقيّد بالعرف الجاري به العمل في المدن التونسية[54]. وهو مثال بليغ على عادات الزواج التي نقلها المهاجرون الأندلسيون، وقد كانوا يعتبرون أنفسهم أرقى ثقافيًّا من أهل البلاد!

وحول نظام الطلاق نشير إلى الأخبار التالية، مع الملاحظ أن الخبرين الأوّلين يتعلقان بالبلاد التونسية حوالي سنة 1400. فقد تذمّر البرزلي من السهولة التي يتوخّاها بعض فقهاء الأرياف الجهّال للسماح – مقابل فتوى مدفوعة الأجر – بإرجاع الزوجة المطلقة بالثلاث. كما قضى مفتٍ آخر تابع لمدرسة ابن عرفة، بعد الحصول على موافقة شيخه، بتحريم إعادة تزويج إمرأة مطلّقة بالرجل الذي كان قد دفعها إلى الطلاق، وهي حالة متكرّرة، حسبما يبدو[55]. وبعد ذلك بحوالي مائة سنة أشار ليون الإفريقي إلى أن المرأة في منطقة القبائل الصغرى، كثيرًا ما تفرّ من زوجها لتلتجئ إلى رجل آخر في جبل آخر. وقد كانت تنجرّ عن ذلك نزاعات مسلّحة[56].

هذا ولم تمنع لا معاشرة الجواري ولا تعدّد الزوجات من انتشار البغاء في مدينة كبرى مثل مدينة تونس، حيث كانت تعيش بها بعض العاهرات وبعض المتعاطين للّواط. كما

---

52) الأبي، الاكمال، 411/5.

53) H. de Montety، *Le mariage musulman en Tunisie*، تونس – باريس، ص 53 وعدة أماكن أخرى. وحول عادات الزواج في العصر الحديث بالجنوب، أنظر Renon، الزواج، مجموعة «البلاد»، تونس.

54) ابن فرحون، تبصرة الحكام، طبعة 1302 هـ، 66/2. وحول عادة توزيع نفقات الصداق والزفاف بتونس في العهد الحفصي، أنظر المعلومات المختصرة التي أوردها عثمان الكعاك في مجلة «الجامعة» (التونسية)، جانفي 1938، ص 221.

55) البرزلي، 29/1 ب والأبي، الإكمال، 206/7. أنظر حالة أخرى أشار إليها ابن ناجي في «شرح الرسالة»، 61/2. وهناك حالة أخرى مهمّة خاصة بالطلاق والزواج من جديد، تتعلق ببني عبد الوادي في إفريقية، البربر، 453/3.

56) ليون الإفريقي، 192/3.

أكد ليون الإفريقي أن الفاقة كانت تدفع ببعض نساء العامّة إلى تسليم أنفسهنّ بأبخس الأثمان ، كما كان الاعتداء بالفاحشة على الأطفال منتشرًا بكثرة . وأشار نفس المؤلف إلى فجور الفتيات قبل الزواج في بعض القبائل الرعوية البربرية التي لم يتغلغل فيها الإسلام على أكمل وجه(57) . أما في المناطق الأخرى فقد احتفظت البكارة بقيمتها ، كما رأينا . ويصعب علينا إبداء أيّ رأي حول عفاف النساء المحصّنات . إلّا أنّه ليس من المؤكّد أن يكون لنظام تعدّد الزوجات أو حياة الحريم ، تأثير فعّال على الأمانة الزوجية . وبالعكس من ذلك فمن المحتمل جدّا أن يكون الفصل بين الذكور والإناث قد ساعد على انتشار اللّواط .

أمّا من الناحية البدنيّة ، فكلّما كانت المرأة جسيمة وسمينة ، كلّما اعتبرها الناس جميلة ورغبوا فيها . وبالنسبة إلى الملذات الحسيّة ، فإن الكتاب الحفصي الشهير المخصّص للأمور الجنسية «الروض العاطر» ، قد أوصى بإلحاح بمضاجعة الزنجيّات . وقد رسم نفس الكتاب ملامح الزوجة النموذجية ، فألحّ على ضرورة ارتباطها ببيت الزوجية دون سواه وانقيادها التام لزوجها(58) . وبدون أن نعطي قيمة أكثر من اللازم إلى البيانات الواردة في مثل ذلك الكتاب الخاصّ – فهناك أغراض أخرى في الشعر والأدب – إلّا أننا نعتقد مع ذلك أنها تنمّ عن نزعات كانت رائجة جدّا عصرئذ . فقد كان المثل الأعلى الذي يعلّقه أغلب الأزواج على نسائهم ، يتمثّل في إشباع شهواتهم والخضوع لرغائبهم الذاتية . ومن الواضح بالإضافة إلى ذلك ، أن العقم لدى النساء كان يُعتبر عاهة . كما كان الرجل – ما عدا بالنسبة إلى الفئات المترفّهة – يطالب زوجته أو زوجاته بالمساهمة ، مساهمة فعليّة وهامّة ، في أنواع مختلفة من الأشغال ، وقد كان ذلك سببًا من الأسباب المباشرة لتعدّد الزوجات .

وقد كانت المرأة ، حتى في الأوساط الحضرية ، غير متعلّمة ، في أغلب الأحيان . وكانت الصبيّات اللائي يتردّدن على «دار المعلّمة» يتعلّمن الغزل والخياطة . كما كانت تلك المعلّمة تعلّمهن بعض التعاليم الدينية(59) ، ولم يكن يتجاوز تعليمهن عادة ذلك الحدّ . وربّما كان بعض بنات المثقفين أو الأثرياء ، يتعلّمن في البيت بعض المبادئ الأوّلية ، وقد كانت صرامة المدرسة الفقهيّة التابعة للإمام ابن عرفة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، تحجّر

57) نفس المرجع ، 120/1 و97/3، 101 ، 143.

58) أدورن (Adorne) ، ص 201 – 2 ، النفزاوي ، الروض العاطر ، تونس ، الطبعة السابعة ، 1932 ، ص 11 ، 12. أنظر حول بدانة المرأة ، المدخل ، 63/2 – 6 .

59) مناقب سيدي ابن عروس ، ص 201 .

على النساء الخروج لحضور بعض الاجتماعات الدراسية أو بعض الجلسات الدينيّة بل حتى صلاة الجماعة[60]. فلم يكن هذا التحجير يسمح حينئذ بتشجيع تطوّر النساء ثقافيًا ودينيًا. وإذا كانت بعض النسوة لا يمتثلن إلى تلك الأوامر، لا سيما في زوايا الأولياء الصالحين، فلا شك أن ذلك لم يكن يهمّ الطبقة البرجوازيّة[61].

فلا غرابة حينئذ إذا كانت الأمثلة القليلة للنساء المثقّفات الموجودات في بداية العصر الحفصي، لا تمثّل سوى بشائر ظاهرة لم تتواصل فيما بعد. ويمكننا أن نهمل الشاعرة الخادمة سارّة الحلبيّة (أي أصيلة حلب) التي كانت متضلّعة في الطبّ وبعض الفنون الأخرى، وقد تنعّم السلطان المستنصر بمباهجها طوال سنة كاملة، ثم تحوّلت إلى غرناطة وفاس. فقد كانت بمثابة النجم الساطع والمغامرة العابرة، إلّا أنها كانت مع ذلك غريبة عن البلاد[62]. أمّا المرأة الجذّابة أكثر، فقد كانت السيّدة العبدرية، أم العلاء، القادمة من غرناطة إلى تونس مع أبيها الذي علّمها القرآن والخطّ والتاريخ، وفقًا للعادات الإسلامية الأندلسية المتحرّرة تجاه الجنس اللطيف. فقد كانت إمرأة تقيّة، كرّست جهودها لتعليم بناتها، دون أن تضمن مستقبلهن، كما كانت تهب جزءًا من ثروتها لافتداء الأسرى، وقد أدركتها المنيّة في تونس سنة 647 هـ / 1249 م[63]. وبعد ذلك بقليل كانت تعيش في العاصمة الشاعرة زينب المنتسبة إلى أسرة التجاني العالمة. وخلال نفس القرن الثالث عشر، سمحت بجاية لنفسها بانتساب الشاعرة عائشة إليها، وهي ابنة أحد الأشراف المتضلّعين في الفقه[64]. ومع تفاقم هيمنة المذهب المالكي الصارم، لم تعد المصادر تشير أبدًا إلى هذا الصنف من النساء المثقفات.

وكلّما نزلنا في مدارج السلّم الاجتماعي، سواء في المدينة أو في البادية، كلّما كانت المرأة تتمتع بحرية الذهاب والإياب على مسافة قريبة من بيتها[65] وقد كان ذلك في أغلب

60) الأبي، الإكمال، 187/2 و37/3. وبمناسبة عيد الأضحى كانت النساء في مدينة تونس يزغردن في الشارع وفوق السطوح عند مرور الركب السلطاني، أدورن، ص 215.

61) يقال إن النساء في تونس حوالي سنة 1420، كنّ يقبلن مثل الرجال على دروس مدرّس ذائع الصيت، النيل، ص 180. فهل هذه ظاهرة شاذّة أما مبالغة من قِبل الراوي؟

62) Kratchkovsky في «الأندلس» 1934، ص 202 – 3.

63) التكملة، طبعة كوديرا، ص 748 – 9.

64) العبدري، ص 137 – 9 وعنوان الدراية، ص 25 – 7. أنظر حول الأربع نساء المذكورات، ح. ح. عبد الوهاب، شهيرات التونسيات، تونس 1934، ص 71 – 80.

65) أنظر حول الحجاب ولباس النساء، الباب الموالي.

الأحيان ضروريًا بالنسبة إلى أشغالها. هذا وإنّ حبس المرأة في الخدر، ومراقبتها مراقبة مشدّدة ومتواصلة وانسياقها إلى التكاسل والفراغ، كلّ ذلك لم يكن جائزًا إلّا في عائلات أكابر القوم أو العائلات البرجوازية. ولكن مهما كانت الاختلافات في المنزلة، فإن المجتمع الفعّال في قطاعات كاملة من الحياة الاقتصادية والمجتمع القيادي من الناحية السياسية والثقافية والدينية، كان مجتمع ذكور، وقد أقصي عنه العنصر النسائي، بصورة تكاد تكون تامّة.

وممّا لا شك فيه أن بعض النساء القريبات من أهل الحول والطول أو العائشات بجوارهم، قد تمكنّ بما لهن من تأثير شخصي على الرجال التابعين لأسرتهن، من القيام بدور نشيط. ولكنّهنّ في كثير من الأحيان كنّ يقمن بدور الأداة أو الواسطة، في كنف الدسائس والأطماع. ففي سنة 1253 أمكن، بواسطة أخت من أخوات أبي إسحاق، زعزعة الثقة التي وضعها ذلك الأمير الثائر في شخص نصيره الرئيسي. وفي القرن الموالي، تمكّن الأمير أبو العباس ابن السلطان أبي بكر من الالتقاء بأحمد بن مكي، حسب مخطّطاته، وذلك عند عمّته آمة الوحيد التي كانت راجعة من الحجّ. وفي نفس الفترة كان أبو بكر لا يتأخر عن تلبية طلبات مرضعته التي كانت تكشف عن ثديها، بصورة مثيرة للشفقة، قصد استعطافه[66]. في حين كان ابنه الأكبر أبو زكرياء، والي بجاية، يصغي إلى آراء محظيّته أمّ الحكم للموافقة على بعض التسميات الهامّة. وفي سياق آخر امتازت امرأتان من الأسرة الحفصيّة — وهو رقم غير مرتفع — بمبرّاتهما في العاصمة، وهما الأميرة عطف، أمّ المستنصر، بالنسبة إلى جامع ومدرسة الهواء، وأخت أبي بكر، التي قد تكون الأميرة أمة الوحيد التي تعرضنا لها منذ حين، بالنسبة إلى المدرسة العنقيّة[67].

أمّا عند البدو، فقد كانت النساء، في الحالات البالغة الخطورة، هنّ اللائي يذهبن مع بعضهن متوسّلات، للدفاع عن مصالح القبيلة في الخارج. وهكذا فقد توجّهت نساء بني أبي الليل في سنة 1348 نحو بني مهلهل، مذكّرات بروابط القرابة القائمة بين القبيلتين. ونجحن في عقد حلف معهم، تمهيدًا للانتفاضة العربية الكبرى التي أطردت المرينيّين من إفريقية. وبعد ذلك بأربعين سنة أتى دور نساء بني مهلهل، للتوجّه إلى السلطان أبي العبّاس، وهنّ جالسات في هوادج على ظهور الجمال ومكشوفات الوجه (نلاحظ هنا هذه

66) الفارسية، ص 381، أنظر أيضًا البربر، 342/2 و18/3 — 21.
67) أنظر الباب الأول من هذا الكتاب، ص.

الظاهرة المماثلة للكشف عن الثدي للتوسّل[68]) والدموع تنسكب من عيونهنّ، وذلك لالتماس إرجاع ولاية توزر إلى إبنه المنتصر الذي كان قد تقلدها من قبل[69]. والغالب على الظنّ أنّ ابن الأمير الذي كان قد خلفه على رأس تلك المنطقة قد كان قاسيًا على البدو. وفي نفس تلك الفترة تقريبًا، تدخّلت زوجة شيخ بني أبي الليل للتوفيق بين زوجها وبين السلطان بواسطة الشيخ الورع الجديدي[70]. وكان هذا الدور التوفيقي الذي تقوم به النساء في الحروب والخصومات الخاصّة، يخفي في طيّاته بعض المفاهيم السحريّة[71].

ومن الأمور النادرة أكثر من تلك المساعي، السلطة السياسية التي يمكن أن تقوم به علانية إمرأة معترف بها لدى القبائل. ذلك أن مثال المرأة «شمسي» بالنسبة إلى السكان المستقرّين في منطقة القبائل الكبرى، يبدو فريدًا من نوعه في ذلك العصر. ولعلّ ذلك يمثّل، حسب افتراضنا[72] مظهرًا قريبًا من الحركة الصوفيّة التي تولّدت عنها، على الصعيد الديني الصرف، أكثر من «وليّة صالحة» في بلاد المغرب، لا سيما الوليّة الذائعة الصيت، «للاّ المنوبية» التي ظهرت بمدينة تونس في العهد الحفصي. وكثيرًا ما كان الناس يخشون النساء، باعتبارهن ذوات تأثير سيء. كما يمكن أيضًا الاعتقاد في بركتهنّ. وبما أنهنّ كنّ يتأثرن بتلك الأشكال الحادّة والبسيطة من الورع، التي أقرّها التصوّف الشعبي، فلم يكن من المستحيل أن يحظين بالإجلال من قبل الجماهير، وأن يتحرّرن أحيانًا، مع صيانة كرامتهنّ، من بعض الاعتبارات الاجتماعية التي كانت تثقل جنسهن بشكل رهيب.

إلّا أن ذلك لم يكن يمثّل أبدًا الحلّ الطبيعي. ذلك أن آفاق جميع النساء تقريبًا كانت مقصورة على العائلة، وبالنسبة إلى النساء المستقرّات، مقصورة على البيت. وباعتبارهن زوجات، كانت النساء خاضعات للقانون الشرعي المتطابق مع بعض العادات المغربية القديمة ولحقّ التأديب البدني الذي كان يتمتّع به الرجال. ولكن في المقابل[73]، كثيرًا

68) أنظر حول عورة المرأة، Heckenbach، *De nuditate sacra*، Giessen، 1911، ص 54 – 5. و Dumézil، *Horace et les Coriaces*، باريس 1942، ص 44 – 50.

69) البربر، 33/3، 114.

70) معالم الإيمان، 235/4. وفي نفس الكتاب (230/4) نلاحظ أن قايد المهدية قد «جاء بنسائه» لاستشارة نفس الشيخ والتوسل إليه حول أحد أقاربه الذي اختطفه القراصنة الصقليّون.

71) ويليام مارسي، تكرونة، ص 252 – 3.

72) أنظر الباب السابق من هذا الكتاب.

73) لم تكن مونيك امّ القديس أوغستينوس، الزوجة الوحيدة في عصرها التي كانت تعاني من غضب زوجها (*Confessions*، 19/9). أما حق التأديب البدني الذي كان تطبيقه محدودًا للغاية أو منعدمًا لدى الطبقات العليا من

ما يحدث أن يعصين أزواجهن ويسيطرن عليهم ويتشاجرن معهم من أجل الغيرة[74]، وذلك خلافًا لرغائب الذكور، وحتى لتعاليم القرآن. ولكن كان يقرأ حساب للنساء أيضًا وعلى وجه الخصوص، باعتبارهن أمّهات. فبذلك الاعتبار، كانت الجواري يكتسبن بعض الحقوق، وكانت الزوجات الشرعيات يحظين بأكبر تقدير، وكنّ جميعًا يتمتّعن بأصدق تأثير، ألا وهو تأثير الأمهات على أولادهنّ. وقد كان الإخوة والأخوات الأشقّاء يشعرون فيما بينهم بارتباط أكبر من الذي كان يشعر به الأخوة والأخوات المنحدرون من أب واحد. وفي إطار العائلة المتعددة الزوجات، لا ينبغي أبدًا التنقيص من قيمة ذلك العامل الذي يمكن أن يكون عامل تقارب أو شقاق. ذلك أن الأمّ تنقل لذريّتها كثيرًا من مشاعرها الذاتية وأفكارها، فالمشاعر تتغذّى بالأهواء والأذواق الفردية، والأفكار التي لا تكتسي صبغة شخصية كافية، في إطار مجتمع مغلق وعديم الثقافة، لا يمكن إلّا أن تكون محافظة، بشكل متيقّظ وضيّق.

= المجتمع، فإنه منصوص عليه في القرآن. [قال الله تعالى: ﴿واللتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع **واضربوهنّ**، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلاً. إن الله كان عليًّا كبيرًا﴾ (الآية 34 من سورة النساء)].

74) نجد مثالاً مثيرًا للضحك في مناقب سيدي ابن عروس، ص 399.

الفصل الثاني
النظام العقاري

لقد كان اقتصاد إفريقية في العصر الوسيط مرتكزًا أوّلاً وقبل كلّ شيء على النشاط الزراعي والرعوي، المرتبطة به ارتباطًا متينًا الصناعة التقليدية والتجارة. على أن الزراعة، مثلها مثل تربية الماشية تثير مسبّقًا قضية النظام العقاري.

هذا وإن صاحب أحدث وأهمّ بحث منشور حول الملكية العقارية في الجزائر لم يتردّد في التأكيد على «أننا نجهل كلّ ما وقع فيما بين عهد عبد المؤمن والعهد التركي»[1]. ومنذ مرور أكثر من ثلث قرن على كتابة هذه الجملة، لا يبدو أنّ أحدًا قد حرص على معارضتها، حتى بالنسبة إلى أحدث الدراسات المتعلقة بالملكية العقارية في المغرب الإسلامي[2]. فهل حُكِم علينا أن نبقى على هذه الحالة من الجهل بدون علاج؟ لا يبدو ذلك على كلّ حال. ولكن، والحق يقال، إذا أردنا الوصول في هذا الميدان إلى نتيجة إيجابيّة شيئًا ما، ينبغي أن نتخلّى عن طرح المشكل حسب الطريقة المتبّعة في أغلب الأحيان. كما ينبغي أن نتخلّى عن العادة المتمثلة في وضع المشكل على المستوى العصري والنفعي أي عدم النظر إلى الماضي إلّا من خلال الحاضر، وعدم الاقتصار على الأشياء الموجودة في ذلك الماضي والصالحة لتأويل، بل لتبرير الوضع الراهن. وينبغي أيضًا الكفّ عن الانبهار ببعض المسائل أو الحلول الملازمة للقانون الإسلامي، والتي نقلتها لنا وأحيانا فرضتها علينا سلسلة طويلة من فقهاء المالكيّة. ذلك أن البحث عن الحقائق التاريخية لا يتماشى مع تلك العقبة المزدوجة، المتمثلة في قبولنا بدون احتراز لنظام قانوني مطلق أكثر من اللازم واهتمامنا البالغ بمسائل الساعة.

فستتخلّى حينئذ عن ذلك النقاش المألوف والذي لا طائل من ورائه، والمتمثّل في التساؤل هل أن بلاد المغرب، ولا سيما إفريقية قد فُتِحَتْ «صلحًا» أو «عنوة» وهل أنها، من حيث المبدأ، «أرض عشر» أو «أرض خراج». على أنّه من الخطإ أن نتصوّر أن الفقهاء

1) Pouyanne، الملكية العقارية في الجزائر، باريس 1900، ص 269.

2) وبالخصوص، ما عدا فقرتين أو ثلاث، Pröbster، مجلة «اسلاميكا»، 1931، ص 343 – 511. وهناك استثناء يتمثل في الدراسة المفيدة التي قام بها جورج مارسي حول مفهوم «الاقطاع» عند ابن خلدون. (أنظر الفقرات الموالية).

المسلمين أنفسهم قد أولوا عناية مفرطة إلى تلك المسألة التي لم تعد ، وربما لم تكن أبدًا ، سوى خصومة مصطنعة بين المدارس الفقهيّة. فلئن كانوا في القرون الأخيرة من العصر الوسيط ، يتّبعون على وجه العموم سنّة من السنن ، بالمقابلة بين آراء أسلافهم المتضاربة والمترددة حول مسألة الأرض المأخوذة صلحًا أو عنوة ، إلّا أن معظمهم ، بالعكس من ذلك ، كانوا يمسكون عن اتخاذ موقف شخصي في ذلك النقاش المثالي الذي لم يكن يؤثر ، إلّا بصورة استثنائية ، في الحلول المقترحة لبعض الحالات المعيّنة. ذلك أنّ أولئك الرجال المحترمين للوقائع والحقائق الاجتماعية ، أكثر مما هو معترف لهم به عادةً ، بالرغم من تشبّعهم بالنظريات المذهبية الصارمة ، قد عرفوا في أغلب الأحيان كيف يعترفون بالمؤسسات القائمة الذات والأوضاع المكتسبة ، عندما لا يكون الأمر متعلقًا بقواعد دينيّة أساسية ، فكانوا عندئذ يتنازلون عن مقتضيات مبادئهم النظرية أمام مفاهيم النظام والأمن الاجتماعي. وهذا ما يفسّر هذه الكلمات التي قالها أحد قدماء الفقهاء بتلمسان ، والتي تعبّر أروع تعبير عن آراء جميع زملائه المستنيرين : يجب أن تحتفظ تلك الأراضي بالنظام الذي تمتعت به بصورة مستمرّة طوال القرون الماضية وأن تبقى «في أيدي مالكها» ، اللّهم إلّا إذا أثبتت بعض المعلومات الموثوق بها أن هناك اغتصاب[3]. فليس هناك أحسن من هذا الكلام للدلالة على عدم جدوى البحث عن الأصل البعيد ، بالنسبة إلى حق الملكيّة. ففي كلّ مكان لا تظهر فيه الآثار المباشرة للسلطة الحكومية ، وفي كل مكان لا يقضي فيه القاضي بين الناس أو لا يقبل السكان أحكامه إلّا بتردّد خطير ، يكون تأثير القانون الاسلامي منعدمًا أو أضعف ما يمكن ، ويسود العرف المحلّي بصورة مطلقة ، ولا يتبنّاه فقهاء المالكية إلّا بمقتضى وهم مُشَوِّه ، عندما يرون ذلك لازمًا بالنسبة إلى بعض القضايا المحدّدة للغاية. وحتى في الأماكن التي كان يُطبّق فيها القانون الإسلامي ، تطبيقًا مباشرًا وشائعًا ، كم عادات محليّة وجب عليه التلاؤم معها ! وما أصعب التعرّف إلى أي مدى كان يرتكز على أسس قديمة ولم يكن يُستعمل إلّا كقناع لإخفاء بعض المؤسسات الشاذة التي تخفي عليه طبيعتها الحقيقية !

فاعتبارًا لتلك الملاحظات التمهيديّة ، واعتمادًا على الأشياء كما تظهر من خلال النصوص ، كانت إفريقية في العهد الحفصي تشتمل بكل وضوح على مختلف الأصناف التالية ، المطابقة لمفاهيم القانون الإسلامي :

1) الأراضي التي يمتلكها الخواصّ امتلاكًا تامًّا.

3) الجزنائي ، زهرة الآس ، تحقيق وترجمة Bel، الجزائر ، 1923 ، 22/5.

2) الأملاك العامّة التي تمّ التفويت في جزء منها ، تضاف إليها الأراضي «الموات».
3) أراضي «الأوقاف».
وبعد استعراضنا لمختلف هذه المجموعات ، سنتساءل هل أضيف إليها صنف آخر يتمثل في «أراضي القبائل»؟

1 – العقارات «الملك»

إن نظام «الملك» (جمع أملاك) هو النظام الطبيعي الذي يعتبر في نظر القانون الإسلامي في آن واحد أبسط وأتمّ نظام ، مع ما يتبع ذلك من «كمال التصرف» وقابلية التحويل بدون تعطيل عن طريق الوراثة. وقد أثبتت الشهادات وجوده في العهد الحفصي ، سواء في المدينة أو في البادية ، بالنسبة إلى العمارات المبنيّة أو الأراضي غير المبنية. وقد كان بودنا أن نعرف هل أن نظام الملك كان منتشرًا آنذاك في المناطق الحضرية أو شبه الحضرية من البلاد أكثر مما كان منتشرًا في المناطق الريفية وفي الجبال أكثر من السهول وفي التلّ أكثر من السباسب أو الواحات وفي المناطق الخارجة عن سلطة الأمير أكثر من الربوع الخاضعة مباشرة للسلطة المركزية. لقد اقتصرت المراجع على الإشارة إلى أن أغلبية الأراضي في «قرى إفريقية» لم تكن ملكًا[4]. ومع ذلك فإن ذلك الشكل من امتلاك الأرض ، المعتبر أعزّ شيء بالنسبة إلى الفلاح المستقرّ وإلى ساكن المدينة ، والمعترف به والمنظم بمقتضى القانون الإسلامي ، لم يكن في بلاد المغرب في العهد الحفصي ، من بقايا الأشكال البالية ولا من الأمور الجديدة غير المتلائمة ، ذلك أن تلك المؤسسة ، بالرغم من نقص حجمها ، بواسطة الأوقاف والمصادرات الرسمية ، قد بقيت راسخة ، إلى حدّ أن المكاسب لم تعد ناتجة فحسب عن الوراثات بل أيضًا عن التغييرات الحديثة والمستمرة ، التي يتعيّن علينا الحديث عنها بعد حين.

على أن العقار ، لكي يكون ملكًا ومتضمنًا لحقّ الامتلاك ، لا ينبغي بالضرورة أن يكون بين يدي مالكه الشرعي أو أيّ شخص آخر مرخّص له في ذلك قانونيًا من طرفه ، مثل المستأجر أو المزارع أو الخادم. فقد يحدث أن يكون بين يدي حائز ، لا يرتكز حوزه على أي رسم حقيقي ، ولكنّه يبرّر ذلك إلى حدّ ما بحسن نيّته وبمدّة الانتفاع بدون انقطاع. وقد

4) البرزلي ، 29/1 أ ، «بأن أراضي قرى إفريقية يغلب عليها عدم الملك».

كانت مثل هذه الحالات موجودة دائمًا بكثرة في البلاد الإسلامية ، وقد ساعدت على وجودها طوال عدّة قرون ، الاضطرابات السياسية المتعاقبة وكذلك صعوبة الاستظهار بحجّة لا يمكن القدح فيها ، فيما يتعلق بحق الملكيّة . وليس هنا مقام الإشارة إلى المسألة الشائكة المتعلقة بكَتْب الملكية في القانون الإسلامي ولا محلّ دراسة مسألة حق الاكتساب بمرور الزمن (أو التقادم) ، التي ما زالت موضوع أخذ وردّ إلى يومنا هذا ، والنظر في نوعيّة وطرق تطبيق ذلك الإجراء ضدّ «المالك» ولفائدة «الحائز» الصادق النيّة . فجميع هذه المسائل تمثّل مواضيع بحوث ، لا يبدو أنها قد استُكْمِلَتْ ، بالرغم من بعض الدراسات الجدّية التي أجريت في هذا الشأن . إلّا أن المبدأ العام للغاية الذي يتعيّن علينا إبرازه هو أن فقهاء المالكية قد بذلوا قصارى جهدهم للمحافظة على السلم الإجتماعية وصيانة حقوق الحائز المكتسبة ، إلى أقصى حدّ ممكن وبشتّى الطرق.

فلقد تمّ مرّات عديدة في إفريقية الحفصيّة تطبيق ذلك المبدإ المتعلق بحماية الحائز الفعلي ، حتّى ضدّ المالك الحقيقي . وسنقتصر من جهتنا على مثال واحد ، مفاده أن عقد شراء عقار من العقارات ، المحرّر حسب الأصول من طرف شاهد عدل لا يمكن أن يكفي لتمكين المشتري من إثبات حقه في الملكية ضد حائز ذلك العقار عن حسن نيّة . ذلك أن عقد الشراء الذي لا يتضمّن سوى تصريحات الطرفين التي سجّلها العدل ، لا تثبت أبدًا صحّة حقّ الملكية بالنسبة إلى البائع . بحيث يتعيّن فيما بعد على المشتري الراغب في إقصاء حائز عقار عن حسن نيّة ، أن يستظهر هو نفسه بالحجّة التي تثبت حقّ ملكية البائع[5] . ونلاحظ هكذا كيف أنّ مثل تلك المعاملة المصادق عليها من قِبَل السلطات القضائية في إفريقية خلال القرن الرابع عشر ، قد كانت موالية للحائز . ويبدو أن الفقهاء قد كانوا يتعمّدون خلق الصعوبات في وجه المالك الشرعي غير الحائز لإثبات حقه ، وذلك لفائدة الحائزين الفعليّين.

ولكن لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أنّ المالك المستبعد ليست له أية وسيلة شرعيّة لاسترجاع ملكه . فباستثناء التقييدات الهامّة التي يحدّدها القانون والعرف[6] ، يمكنه أن يقدّم

5) رشيد القفصي ، فتوى الشيخ أحمد بن الخوجة [شيخ الإسلام] بتاريخ 13 جانفي 1892 (الوثيقة محفوظة في المصلحة العقارية التابعة للإدارة العامة للداخلية بتونس).

6) لقد كان الفقهاء المتحملون لمسؤولية جميع الأعمال الحكومية ، يرفضون رفضًا باتًّا إجراء تحقيق حول مصادر العقارات التي تم التفويت فيها لفائدة أعوان الدولة . من ذلك أن ورثة الوزير ابن الحكم لم يستطيعوا الحصول لدى أبي العباس ومستشاريه القانونيّين ، على استرجاع ملك من أملاكهم العائلية التي حبّسها الحاجب ابن تافراجين ، وقد كان أشرف =

بصورة قانونية إلى المحاكم دعوى «استحقاق». وهنا أيضًا سنقتصر على ذكر مثال واحد من الأمثلة الملموسة التي نقلتها لنا النصوص القانونية العربية، عن العصر الحفصي، وذلك لأنه يقيم الدليل على أحسن وجه ممكن، على قدرة القضاة التونسيين في العصر الوسيط، على التوفيق بين الإنصاف واحترام الأحكام الشرعية النظرية. فبمقتضى الشريعة الإسلامية، يتعيّن على المالك الذي استرجع عقارًا كان يتصرف فيه من قبل حائز عن حسن نيّة، أن يسدّد إلى هذا الأخير قيمة الغراسات أو البناءات التي يكون قد أقامها. ووفقًا لذلك الشرط، أجبر في أواخر القرن الثالث عشر، بمقتضى حكم شرعي، مالك تونسي، عند استرجاع أرضه التي كانت في حوزة أحد كبار الموظفين الذي كان يجهل عيب ذلك الحوز، على أن يسدّد إلى الحائز، قيمة البناءات الضخمة التي كان هذا الأخير قد أقامها فوق الأرض. ولكنّ تلك القيمة قد حُدِّدت بالقيمة المنخفضة جدًا للموادّ الصالحة للبناء، كما لو تمّ مسبقًا تهديم البناءات المذكورة. وقد استأنف الحائز السّابق ذلك الحكم لدى قاض آخر، قضى بإثبات الحكم الأوّل. ولئن كنّا نجهل حيثيات ذلك الحكم، فإن مؤلفًا تابعًا لفترة لاحقة قد برّر كما يلي ذلك الحلّ المستمدّ من حالات أخرى: من الواضح أنّ البناءات التي يأذن بها كبار الموظفين، يتمّ تشييدها بإسراف، وأن الحائز (بالنسبة لقضية الحال) هو من كبار الموظفين. ولا شكّ أنه، عندما يكون الأمر متعلّقًا ببناءات قد شيّدت بإسراف، إذا حكم على صاحب الأرض بتسديد الثمن المقدّر بالنسبة إلى البناءات القائمة الذات، فإن ذلك يعني الحكم عليه باعتماد الإسراف، وهو ما تنهى عنه الشريعة الإسلامية[7].

وبالنسبة إلى النزاعات، كانت المهمّة تتمثل في تعيين شخص المالك الحقيقي. إلّا أن تلك المهمة العويصة بسبب نقص نظام الاستدلال، كثيرًا ما تزداد تشعبًّا من جراء انتشار نظام الملك على الشيوع (أو شركة الملك). ففي مجتمع لا تزال فيه العائلة بل القبيلة مجموعة متماسكة للغاية، ندرك كيف أن نظام شيوع الملك بين الأقارب والوَرَثة، قد تواصل كثيرًا من المرّات، طوال بضعة أجيال. ذلك أن الاجراء الشرعي المتعلق بنزع الشيوع (أو الشفعة)، أو حتى تحديد الحصص الفردية، يمكن أن لا يتم إلّا في فترة متأخرة، مثلاً بمناسبة إقامة دعوى بين المشتركين في الملكية فيما بينهم أو بينهم وبين الغير. فبمقتضى حكم

= هو نفسه، في عهد أبي بكر، على مصادرة تلك الأملاك. الوزاني، تحقيق Pröbster، المرجع المذكور، ص 501 – 2. وأنظر أيضًا الجزء الأوّل من هذا الكتاب، ص 155.

7) مطلع الدراري، ص 110 – 111.

من أحكام القضاء التونسي ، المطبّق دوامًا واستمرارًا ، لا يمكن لمشتري جزء على الشيوع من ملك عيني غير قابل للتجزئة ، أن يجبر على البيع مشتركًا في الملكية منذ عهد قديم[8].

وأخيرًا تجدر الإشارة ، بالنسبة إلى حقّ الملكية ، إلى كثرة المشاكل الصغيرة أو الكبيرة التي تثيرها علاقات الجوار بين المالكين أو الحائزين لعقارات متجاورة. وقد كانت تلك العلاقات دقيقة ، على وجه الخصوص ، في المدينة حيث يكون الالتصاق أكبر ، وحيث تزيد في غالب الأحيان من مخاطر النزاعات ، تجزئة العمارة الواحدة بين العديد من أصحاب الغرف أو الشقق المنفصلة. وفي البادية أيضًا ، كانت تظهر كلّ يوم هنا وهناك نزاعات قانونية بين الأجوار من السكّان المستقرّين ، لا سيما حول حقّ المرور أو حول بعض المسائل الأساسية المتعلقة بفصل الحدود أو بالريّ. ففي كل منطقة يمارس فيها رجال القانون الإسلامي سلطتهم – أي في أغلبيّة المدن وفي قسم من المناطق الريفيّة – يكونون مدعوّين إلى إيجاد حلّ لعدّة حالات متنوعة من هذا القبيل ، لا بالاستناد إلى النظريات القانونية بل بالنظر إلى واقع الحياة العمليّة. وسواء اقتصروا على تطبيق الحلول المستمدة من الشريعة أو العرف ، والتي كانت مقنّنة في هذا الميدان إلى حدّ كبير ، أو اتخذوا قرارات جديدة ، تجاه وضعيّات غير متوقّعة ، فإن رجال القانون الحفصيين قد كانوا يهتدون بالمبدإ الذي استوحى منه دومًا وأبدًا ، شيوخهم وأسلافهم ، قراراتهم ، ألا وهو مبدأ منع «الضرر». هذا وإنّ الكتاب الذي خصّصه بأكمله ، أحد أتباعهم ومساعديهم ، المهندس المعماري الخبير ابن الرامي ، للحقوق والالتزامات الناشئة عن الجوار ، ليقيم الدليل في كلّ صفحة من صفحاته تقريبًا ، على حرصهم على أن يمنعوا ، بكل حماس ودقّة ، المظاهر المختلفة لذلك الضرر الذي يتسبب فيه الغير عند الانتفاع الشرعي بملك من الأملاك[9].

2 – الأملاك العامّة والإقطاعات العقارية :

وكما هو الشأن بالنسبة إلى الأراضي الملك ، فإننا لا نعرف شيئًا عن مساحة الأملاك العامة وتوزيعها الجغرافي في العهد الحفصي[10]. ومما يزيد في جهلنا في هذا الشأن أننا لا

8) البرزلي ، 46/2 أ.

9) ابن الرامي ، كتاب الإعلان بأحكام البنيان ، طبعة حجرية ، فاس 1332 هـ. أنظر أيضًا مقدمة ابن خلدون ، 374/2 – 5.

10) أي على وجه الخصوص أملاك الدولة. هذا وإن النصوص القانونية الحفصية لم تؤكّد على الأراضي المشتركة التي لا شكّ أنها كانت موجودة والتي لا يجهلها القانون الإسلامي.

نستطيع أن نوضّح هل كانت تشتمل على وجه الخصوص عهدئذ ، بعض الأراضي ذات الصبغة الطبيعية أو الاقتصادية المحدّدة ، مثل أراضي الغابات أو الزياتين أو المناجم أو المقاطع أو الملاحّات . وهناك بعض القرائن المتعلقة بالخصوص باستغلال بعض الملاحات التي يبدو أن الحكومة قد أجّرتها أو أقطعتها ، ولكنها لا تكفي لترسيخ اعتقادنا . ومن ناحية أخرى فإنه ليس من الفطنة أن نطبّق على الماضي بدون رقابة بعض الملاحظات الصالحة لفترة من فترات تاريخ افريقية الأقرب عهدًا[11] .

فلقد رأينا ، فيما يتعلق بالمالية ، أنه لم يكن هناك بدون شكّ أيّ فصل واضح بين الخزينة العموميّة وبين صندوق السلطان . أما فيما يتعلق بالملكية العقارية ، فيبدو أنه قد كان هناك تمييز أوضح بين أملاك الدولة والعقارات الخاصّة التابعة للسلطان ، ولنا بعض شواهد على ذلك[12] . ولكن من المحتمل أيضًا أن يتقلّص ذلك التمييز أكثر فأكثر في كثير من الظروف أو بواسطة بعض الاضطرابات أو على إثر بعض التجاوزات . ومهما يكن من أمر فإننا ندرك مدى تغيّر مساحة الأملاك العامة وتوزيعها عبر العصور ، إذا فكّرنا في الطرق العادية لاقتنائها أو التفويت فيها وفي تكاثر تلك العمليات التي أثبتت الشهادات وجودها ، والمتمثلة من جهة في مصادرة أملاك الأشخاص أو القبائل بصورة تعسفيّة من طرف السلطة الحاكمة ومن جهة أخرى في الإقطاعات العقارية سواء بصورة مؤقتة أو بصورة دائمة .

فمن الأمور المسلّم بها منذ البداية في البلاد الإسلامية أن يمنح السلطان للأشخاص الذين أدّوا أو من شأنهم أن يودّوا بعض الخدمات المادية أو المعنوية للمجموعة الإسلامية ، بعض المزايا المتمثلة في استخلاص وامتلاك جباية منطقة من المناطق أو الانتفاع – بقطعة أرض من الأراضي التابعة للأملاك العامة . ويطلق أيضًا على كلّ من هذه المزية الجبائية والعقارية ، إسم «الإقطاع» (جمع إقطاعات) ، أي «فصل» جزء من الأملاك القابلة للاستغلال أو من مداخيل الدولة ، لفائدة الغير ، أو بالأحرى «تخصيص» مزيّة لفلان أو فلان[13] .

ولقد طبّقت إفريقية الحفصية تلك الطريقة على نطاق واسع ، وكانت عبارة «ظهير» (جمع ظهاير وظهراوات) التي تطلق عامة على كل براءة سلطانية ، تستعمل في معناها

---

11) من ذلك مثلاً استغلال الغابات والزياتين من طرف إدارة خاصة بأملاك الدولة ، تسمّى في تونس «إدارة الغابة» .

12) مثلاً ابن خلدون الذي أطلق على أملاك السلطان الخاصة اسم «خالصة السلطان» (البربر ، 432/2 و83/3) .

13) كثيرًا ما يستعمل ابن خلدون عبارة «أسهم» و«إسهام» إلى جانب أو مكان «أقطع» و«إقطاع» . وهو يعني بذلك «منح جزء» أو «تخصيص حقوق» من أملاك الدولة .

الضيّق ، كما كان الشأن في عهد الخلفاء الموحّدين[14] ، وفي المغرب الأقصى في العهد الحديث ، للدلالة على الإقطاع . وقد كان المنتفعون ينقسمون إلى ثلاثة أصناف : أوّلاً كبار رجال البلاط والحكومة ، ويذكر من بينهم بصريح العبارة شيوخ الموحدين العسكريون ، ثم الفقراء أو رجال الدين وأخيرًا الشخصيات السياسيّة التي لا تنتمي إلى سلك الإدارة العادي ، ومن بينها المجموعة التي أصبحت أكبر وأخطر مجموعة ، وهي مجموعة الرؤساء العرب ، التي عرفت كيف تفرض نفسها على الدولة طوعًا أو كرهًا .

فلنشر أوّلاً إلى الإقطاعات العقارية المنصوص عليها في النصف الأول من القرن الرابع عشر ، والتي كانت عائداتها تزيد من جرايات «كبار» أو «صغار» شيوخ الموحدّين التابعين للجند الحفصي[15] . إلّا أنّ الأمر لا يتعلق هنا – والحق يقال – بنمط واحد من الإقطاعات الترابية التي يستغلّها المستفيد وينتفع بها بصورة مباشرة . فهذه «التخصيصات» يمكن أن تتخذ أيضًا شكل إقطاعات جبائية على مداخيل الممتلكات العقارية ، ولعلّ النفع الذي يحصل عليه الشيخ يكون هو نفسه في كلتا الحالتين ، كما أشار إلى ذلك ابن فضل الله . وعلى كلّ حال ، يبدو أن ضمير المعنيّين بالأمر لم يدرك أيّ فرق جوهري بين النوعيْن المذكوريْن من الإقطاع . وهذه ناحية لا ينبغي إهمالها ، إذا أردنا التعمّق في مفهوم الإقطاع وإدراك مظهر من المظاهر الأساسية للمسألة العقارية في تاريخ المغرب .

ولا شيء يدلّ على أن الأرض الممنوحة لكل شيخ موحدي ، والتي تتراوح مساحتها بين ستين ومائة هكتار ، كانت تتمثل في قطعة واحدة . ذلك أن تضخّم ذلك الرقم وثباته ، بالنسبة إلى الصنفين المذكورين ، يدعواننا إلى اعتقاد العكس وافتراض أن كلّ قسيمة فردية يمكن أن تكون متركبة من عدة قطع متميزة . على أن شيوخ الموحدّين لم يكونوا مجبورين على الإقامة في أرضهم ، كما أنهم ، بمقتضى حكم من أحكام القضاء الثابتة ، ليسوا مجبورين على حيازة تلك الأرض بصورة شخصية ، كما تقتضي ذلك القوانين المتعلقة بالهبة . وبالعكس من ذلك فإن دورهم كان يتمثّل في العيش إلى جانب السلطان سواء في عاصمته أو أثناء حملاته العسكرية ، وقد كانوا يعتبرون طريقة حياتهم تلك امتيازًا أكثر منها التزامًا . وقد نتجت عن ذلك ظاهرة التغيّب التي يتميز بها كبار أصحاب الأراضي المسلمين ،

---

14) عنوان الدراية ، ص 101. وأن عبارة «ظهير» تدل على نفس المعنى في عهد المرابطين ، الحميري ، الروض المعطار ، تحقيق وترجمة ليفي بروفنسال ، ليدن ، 1938 ، ص 176/148.

15) أنظر الباب الثامن من هذا الكتاب.

وانعكس ذلك التغيّب على مردود الأرض، لأن المقيمين فيها – من مزارعين أو وكلاء – كانوا لا يكترثون كثيرًا بمصالح المتنفعين الغرباء عن المنطقة والذين لا يعرفونهم أحيانًا.

أمّا الإقطاعات العقارية المسندة إلى الفقراء، فقد كانت تُمنَح لأغراض أخرى (مثل الإقطاعات التي منحها أبو بكر في سنة 1335 للسكان المعوزين في قفصة التي استولى عليها قبل ذلك بقليل)[16]، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الإقطاعات الممنوحة لبعض رجال الدين[17]. فلم يكن ذلك، مقابل خدمات ضرورية مقدمة، بل في الظاهر على الأقلّ، من باب الهبة المجانية من قِبَل السلطان أو من باب الإحسان. وإذا كانت لمثل تلك الإجراءات، في الواقع، أغراض أو أبعاد سياسية، أو إذا تمكنت الحكومة بفضلها من استمالة بعض العناصر المفيدة من السكان، من حيث العدد أو النوعية، فيا حبّذا ذلك بالنسبة إلى القادة البارعين الذين يعرفون كيف يوفّقون بين مصالحهم الدنيوية وبين عمل جدير بالتقدير لفائدة بعض المستضعفين في الأرض أو بعض خادمي الدين! والجدير بالملاحظة من جهة أخرى، أنّ أولئك الكادحين أو أولئك الشيوخ الدينيّين، كانوا يستغلّون الأرض الممنوحة لهم استغلالاً مباشرًا، والغالب على الظن أن المردود الحاصل كثيرًا ما يكون طيّبًا، بفضل جهودهم المبذولة بكدّ يمينهم أو بفضل مراقبتهم الموقّرة. ويمكن أن تمثل تلك الطريقة وسيلة من وسائل إحياء الأراضي غير المزروعة أو الناقصة زراعة.

وهناك أسباب سياسيّة أوضح تفسّر بعض الإقطاعات الأخرى التي مُنِحت أحيانًا لأشخاص أجانب. من ذلك أن أبا زكرياء إثر انتصاره على الأمير العبد الوادي يغموراسن وجعله تابعًا له في سنة 1242 م، قد أسند إليه بعض المقاطعات في إفريقية ليستخلص منها الجباية. وبعد ذلك بخمس وستين سنة تحصّل أحد أفراد نفس تلك العائلة المطالب بعرش تلمسان، من السلطان أبي بكر على الوعد بالتمتع بذلك الحقّ. وبعد ذلك بقليل منح أبو بكر جراية وإقطاعًا لأمير مريني كان يأويه في بلاطه. وفي النصف الثاني من القرن الثالث عشر منح المستنصر لمحمد بن عبد القويّ، الشيخ الوفيّ المشرف على قبيلة بني توجين التابعة لمنطقة الشلف، بلدتي مغارة وأوماش الواقعتين في منطقتي الحضنة والزاب، ثم تحصّل أبناء إخوته بنو صالح، في عهد سلطان آخر، على مزايا مماثلة، في منطقة قسنطينة التي التجأوا إليها[18].

16) البربر، 2/3.

17) أنظر بالخصوص، معالم الإيمان، 107/4.

18) البربر، 318/2، 356، 444، 470 و10/5 – 12. والملاحظ أن الإقطاع تبرّره هنا الخدمات العسكرية، بقطع النظر عن دواعي السياسة العامة. وهو شبيه بالإقطاعات التي كان يتمتع بها شيوخ الموحّدين.

كما أكّد ابن خلدون أن جدّ جدّه القادم من الأندلس، ثمّ جدّه، قد تحصّلا على نفس المزايا من أبي زكرياء وأبي حفص الأوّل[19]. وأشارت المراجع أحيانًا إلى الإقطاع الممنوح لفائدة بعض كبار الرؤساء الأفارقة الذين تحكّموا مدة طويلة في المدن الجنوبية، ولبعض القبائل المستقرّة التي كانت توفّر الجيوش للسلطان[20]. ولكن نظام الإقطاع قد بلغ أوجه وأسفر عن أهم نتائجه، مع الأعراب الرحّل المسيطرين عمليًّا على جزء كبير من بوادي إفريقية[21].

فلقد مُنِحت إقطاعات عقارية لبعض الهلاليّين منذ عهد الدولة المؤمنيّة. وفي مدّة الوالي الحفصي عبد الواحد، أصبحت مدينة أبّة ملكًا لشيخ رياح الذواودة بعنوان الإقطاع. ومنح أبو زكرياء ثم ابنه المستنصر بعض إقطاعات من هذا القبيل في البلاد التونسية لحلفائهما الكعوب السليميّين. إلّا أن هذين الأميرين الأوّلين، من أمراء بني حفص، لم يستعملا إلّا باعتدال كبير لأقصى حدّ، هذه الطريقة التي سرعان ما ستصبح على غاية من الخطورة[22]. وسوف يستعملها على نطاق واسع السلاطين الحفصيون الذين جاءوا بعدهما مباشرة، خلال فترة الاضطرابات السياسية والانشقاقات الداخلية. في البلاد الغربية استأنف الذواودة هجوماتهم، وكان المستنصر قد قضى عليهم قضاء مبرمًا. فقد قتلوا في إحدى المعارك، والي السلطان على الزاب، وانتشروا أكثر من الماضي في جنوب منطقة قسنطينة. وبعد ذلك بقليل أقطع لهم أحد السلاطين الذي ربما يكون أبو إسحاق الاوّل[23]، جميع المناطق التي احتلوها وكذلك مسيلة ومغارة ونقاوس. وفي البلاد الشرقية أقطع أبو حفص للكعوب لأوّل مرّة عدة مدن، لإرجاع الأمن إلى نصابه في مملكته وشكر أولئك الأعراب على مساندتهم له أثناء المعارك التي خاضها للاستيلاء على الحكم[24].

19) المقدمة، 15/1 – 17.

20) البربر، 280/1 و59/2، 432 و148/3.

21) أنظر حول مسألة الإقطاع في إفريقيا الشمالية، جورج مارسي، العرب في بلاد البربر، ص 245 – 253، وأماكن مختلفة.

22) البربر، 73/1، 139 – 140، 143 و260/4.

23) الفارسية، ص 349 «وهو (أبو إسحاق) أوّل من كتب البلاد الغربية للعرب بالظهائر». أنظر أيضًا، البربر، 75/1 و277/3 وتاريخ الدولتين، ص 60/33، وجورج مارسي، المرجع المذكور، ص 425، 429.

24) البربر، 396/1. فمنذ سنة 676 هـ/ 1277 – 78 م أي في عهد الواثق، تحصل شيخ دباب مرغم بن صابر من السلطان على ظهير يمنح له إدارة بلدة زنزور، رحلة التجاني، 131/2.

وقد دام هذا النظام الذي عرف فترات من التقدم وفترات من التراجع ، إلى أن ارتقى إلى العرش ابن اللحياني ، فألغى ، بصورة جزئية على الأقل ، الإقطاعات العقارية الممنوحة للبدو[25] . كما نتذكّر كيف حاول بعد ذلك ، مرّتين متتاليتين ، بنو مرين ، عندما استولوا وقتيًّا على إفريقية ، التخفيض من حقوق الأعراب ، وكيف أثارت تلك المحاولة ثورة أولئك الأعراب وطرد الدخلاء. فقد بدأ أبو الحسن بإلغاء الإقطاعات التي كان يتمتع بها البدو الرحّل ، وبعد هزيمته بالقيروان ، اضطرّ إلى أن يمنح للبعض منهم عدة مدن ومناطق لم تكن تابعة لهم قط ، لحدّ ذلك التاريخ. وفي عهد السلطان الحفصي أبي إسحاق الثاني ، حصل أكثر من ذلك ، فقد أجبر الأعراب الحكومة على منحهم بعنوان الإقطاع مقاطعات كاملة[26] . ولم يتمكّن فيما بعد أبو العباس[27] وخلفاؤه إلّا بشق الأنفس من تحديد ذلك الإجراء والتنقيص من آثاره ، وقد كان غرضه في الأصل مكافأة بعض القبائل المخزن ، ولكنه أفضى في أغلب الأحيان إلى إقرار حالات فاحشة.

ومن الواضح أنّ الإقطاع ، عندما يكون متعلقًا بالمدن ، فإنه يهمّ الضرائب الموظفة على السكان ، لا الأرض بحصر المعنى. وكذلك الشأن بالنسبة للأرياف ، فإن الإقطاع الممنوح للبدو يكتسي في أغلب الأحيان صبغة جبائية. حيث أن الحكومة ترخّص للمتمتعين به في استخلاص الضرائب الموظفة على السكان المستقرّين ، لفائدتهم ، وأحيانًا الضرائب الموظفة على قبائل الأعراب الرحّل الأضعف منهم. وفي حالات أخرى يمكن أن يتعلق الإقطاع بأراضي المرور أو المراعي أو الضيعات الزراعية المستغلّة بصورة غير مباشرة. فهل كان الأعراب المتمتّعون بالإقطاعات أفرادًا أم مجموعات؟ ربّما كان هذا وذاك. لأنّ الشيوخ والقبائل ، يُعتبرون متطابقين في نظر الجميع. ولعلّ عبارات «الإقطاع» لا تهمّ كثيرًا في هذا الصدد ، لأنّ توزيع المزايا داخل الفروع البدويّة كانت تتمّ لا محالة حسب مقاييس عرفيّة يخضع لها تقسيم مختلف المكاسب التابعة لتلك الفروع ، ولا نعرف عنها شيئًا.

وهناك مشكل أعمّ ، يتعلق بجميع الإقطاعات ويهمّ صبغتها القانونية وهو مشكل المدّة. فالمنظّرون يؤكّدون دائمًا على صيغتها الوقتيّة. إذ أنها تعتبر مقابلاً وقتيًّا لخدمة قد قدّمت أو ستُقدّم. وبناء على ذلك فمن المفروض أن ترجع إلى الدولة ، عند انتهاء الخدمة المقرّرة أو

---

25) تاريخ الدولتين ، ص 92/50.

26) البربر ، 149/1 ، 150 و31/3 ، 83 ، 85.

27) لقد ألغى ذلك السلطان الحازم «العطاءات» التي كانت تضاف إلى الإقطاعات ، البربر ، 114/3.

بعد وفاة السلطان الذي منحها أو المنتفع بها ، ما عدا في حالة التنصيص على خلاف ذلك أو في صورة تجديد الإقطاع . ولكن الواقع مخالف لذلك تمامًا ، فلا شكّ أن الممتلكات الممنوحة لشيوخ الموحدين الذين يعيشون في البلاط ، يمكن استرجاعها بسهولة أكبر وإعادة توزيعها إن اقتضى الحال ، ولكن الدولة تتحذر أكثر تجاه شيوخ الأعراب الرحّل أو رجال الدين . إذ يبدو أنه لا يمكن أبدًا مطالبتهم بتجديد وثائقهم بصورة منتظمة ، ومن باب أولى وأحرى فإنه يصعب إلغاؤها . ومن الأمور البليغة ، التصريح الذي أدلى به ابن اللحياني عندما ألغى الإقطاعات التي منحها أسلافه للبدو ، فقد قال : «ما يمضي عطاء من لا يعرف قدر ما أعطى» . فهذا «العطاء» ينبغي بل يجب فهمه بمعنى حقّ الانتفاع (أو المنفعة) . وهذه الملاحظة التي أبداها سلطان متضلّع في القانون ، تدلّ على أنه لم يكن يشعر بأنه يتمتع بحرية تامّة لاسترجاع شيء دون تبرير صنيعه .

وتبعًا لذلك ، فقد كان الإقطاع يكتسي عمليًّا في كثير من الحالات صبغة وراثية . بل كان يتّجه نحو التحوّل إلى ملكيّة تامّة ومطلقة . وقد كان الفقهاء ، يحتجّون في كلّ مناسبة ضدّ هذا الاتجاه . فحتى بعد مرور مدّة طويلة على الحيازة ، كانوا يرفضون تمكين «أرباب الظهائر» ، أي المنتفعين أو وارثيهم ، من حق التصرف في أرضهم كأنها أرض ملك ، كما كانوا يحجّرون عليهم تجبيسها ، مذكّرين بأن «ملك الرقبة» — حسب الأحكام الشرعية — يبقى بين يدي السلطان ، إلى ما لا نهاية له[28] . فهذه المعارضة المبدئيّة التي يمكن أن تظهر من خلال الأحكام القضائية الصادرة في المقاطعات الخاضعة لسلطة القاضي ، تعرقل إلى حدٍّ ما التطوّر نحو امتلاك الأرض بصورة نهائية ، أما في المناطق الأخرى ، فيبدو أنه لم يكن لها تأثير يذكر[29] .

وينبغي أن نضيف إلى الإقطاع ، كوسيلة من وسائل تجزئة الأملاك العامّة والتفويت فيها ، «إحياء الموات» . فقد جاء في أحد الأحاديث النبويّة أن «من أحيى أرضًا فهي له» . وقد أضافت مختلف المذاهب السنيّة إلى هذا الحديث بعض التقييدات . من ذلك أن بعض المؤلفين قد اشترطوا الترخيص المسبّق من قِبَل السلطان ، مستعملين في هذا الصّدد عبارة «إقطاع» . ولكن الرأي المالكي السائد لا يشترط ذلك الترخيص الرسمي إلّا بالنسبة إلى

---

28) الونشريسي ، المعيار ، 206/7 والمحفوظات المغربية ، 1909 ، ص 352 .

29) أنظر مثلاً ، العبر ، 290/6 ، البربر ، 359/2 ، على ذكر الإقطاعات الممنوحة للدواودة في جنوب منطقة قسنطينة «فصارت ملكًا لهم» .

الأراضي المفتوحة عنوة والمناطق المجاورة للمراكز المزروعة والآهلة بالسكان. وغير بعيد عن القيروان، في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، رُوي لنا أن الشيخ عبد الله الشبيبي الذائع الصيت قد «كان له زرع ببلد الجفنة وكانت عمّرت على يديه بعد أن كانت خالية». ولم يكن الأمر يتعلّق بالقيام بأي إجراء مع المخزن. ولكن الأعراب الرحّل هم الذين طالبوا «بحق الحماية» أو «الغفر» من الحائزين الجدد الذين التجأوا إلى التوسّل بالشيخ. وبعد ذلك بقليل، عند مرور السلطان أبي العباس من القيروان، لام على الشيخ الشبيبي ذلك الموقف وتعامله مع البدو، قائلاً له «سمعت أنك تخرج وتحرث للعرب». فأجابه الشيخ بسخرية: «أمّا خروجي للعرب فلا بدّ منه ولو لم يكن لي زرع لأني ندبٌ عن الناس»[30]. وإذا كان السلطان غير قادر على القيام بواجبه الأوّل المتمثل في حماية رعاياه، فكيف يتسنّى له أن يعيب على الشيخ سلوكه؟

3 – الأوقاف وأراضي القبائل:

ويمكن أن نعتبر أيضًا الأملاك العامّة، بالنظر إلى تطبيق نوع من أنواع الهبات المعروفة باسم «الأوقاف». ولكن لعل ذلك لا يمثل سوى جانب واحد من تلك المؤسسة البالغة الأهمية، التي كان لها في الإسلام تأثير بالغ على النظام العقاري، والتي ساهمت في كلّ فترة، بواسطة حركة معكوسة، في تقلّص حجم «الملك». «فالوقف» أو «الحبس» (جمع أحباس)، كما يقال في شمال افريقيا، هو حسب المذهب المالكي، عبارة عن مؤسسة ذات صبغة تكاد تكون دائمة وذات أغراض دينية، تقتضي أن يتنازل المالك (أو السلطان إذا كان الأمر يتعلق بالأملاك العامة). فعليًّا وهو ما زال على قيد الحياة، عن حقّ الانتفاع ببعض الممتلكات العقارية أو المنقولة، في الحال أو الاستقبال، لفائدة بعض الفقراء أو المشاريع الخيريّة، ويمكن أن يكون المنتفعون الوسطاء أشخاصًا مهما كانوا، أو وارثيهم، حسب نظام محدّد من طرف المحبّس. وهي طريقة مناسبة لا فحسب لتوفير بعض الموارد للشعائر الدينيّة أو للفقراء، ولكن أيضًا – وهذا أمر شائع في افريقيا الشمالية منذ عهد بعيد – للاحتيال على القانون الوراثي الإسلامي وصيانة التراث المحبّس من المصادرات التي تقوم بها السلط العموميّة.

---

(30) معالم الإيمان، 4/212 – 216.

ولقد كان نظام الأوقاف معمولاً به على نطاق واسع في إفريقية الحفصية. فقد سبق أن لاحظنا في مدينة تونس خلال القرن الخامس عشر وجود «مدير أوقاف رسمي»[31]، مكلف، حسب الاحتمال، بإدارة الأوقاف العامة، جزئيًا أو كليًّا: مثل بيوت الصلاة والعقارات المختلفة – كأصول الأراضي والمساكن والدكاكين – التي كانت تستعمل مداخيلها للقيام بالأعمال الخيرية وتعهّد المساجد ومحلاّت الوضوء والمدارس وأضرحة الأولياء وكذلك الأسوار. كما تدل قطع الدفاتر المحفوظة في الجامع الأعظم بالقيروان على اهتمام ملحوظ بالنظام والترتيب، في ذلك العهد. أما الأوقاف الخاصّة الكثيرة العدد، فلم تكن بطبيعة الحال خاضعة لمثل تلك الرقابة الصارمة، من قِبَل الإدارة التي كانت لا تتدخل إلّا في صورة حصول خطإ واضح أو نزاع، وذلك عادةً بواسطة القضاة، وقد كانت صلاحياتهم في هذا الميدان، ممتدّة للغاية.

هذا وإن مقصد الوقف ينبغي أن يكون مطابقًا تمامًا للغاية التي قصدها المؤسّس. وقد أشار البرزلي في هذا الصدد إلى ما كان شائعًا في عصره بمدينة تونس، من استعمال مداخيل أوقاف مسجد من المساجد لفائدة مسجد آخر هو في أشدّ الحاجة إليها. ولكنّ بعض الفقهاء المتشدّدين قد أنكروا مثل هذا الاستثناء[32]. إلّا أنّ هناك إجماع على اعتبار الوقف غير قابل للتصرف. فلا يمكن السماح ببيعه أو تعويضه بملك آخر، إلّا في بعض الظروف الاستثنائية، وقد أشارت المصادر في العهد الحفصي إلى بعض حالات بيع عدد من العقارات المحبّسة المتداعية مع إعادة استعمال أموال البيع[33].

وأما تأجير الوقف[34] لمدة طويلة، فقد منعته المدرسة المالكية منذ عهد بعيد. ولقد تمّ في أوّل الأمر تجنّب ذلك المنع بتونس، بواسطة الترخيص في تمديد عقود الإيجار القصيرة المدى، ثم ظهر التأجير الطويل المدى هو نفسه، وقد أقرّه الفقهاء التونسيّون في آخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر، على الأقل بالنسبة إلى حالة خاصّة: فقد تحصّل أحد المستأجرين على عقد إيجار لمدة أربعين سنة، مقابل ما تحمّله من نفقات بناء باهظة. وفي

31) أنظر الباب الثامن من هذا الكتاب.

32) البرزلي، 152/I أ.

33) ابن ناجي، شرح الرسالة، 205/2 – 6. والشيخ الشاذلي بن صالح، مجموع في مسائل الإنزال، تونس 1316 هـ / 1898 م، ص 7.

34) لقد كانت تتمّ عملية التأجير بالمزاد العلني. وقد أفتى الفقهاء بتحريم إجراء تلك العمليات في المساجد، الأبي، الإكمال، 245/5.

القرن الخامس عشر أصبح تأجير أراضي الأوقاف في المعلّقة يتمّ عادة لمدة تتراوح بين أربعين وخمسين سنة. ولا شك أن الأمر، بالنسبة إلى جميع هذه الحالات، كان يتعلق في الأصل – كما أشير إلى ذلك بالنسبة إلى القيروان – بوسيلة من الوسائل لاجتناب بيع عقار من عقارات الأوقاف المتداعية. ولكن سيدعو الأمر فيما بعد إلى الخروج شيئًا فشيئًا من ذلك الإطار الضيّق. ويحقّ لنا أن نرى في العمليات المشار إليها أعلاه، تمهيدًا لتطوّر هام، سيفضي في آخر الأمر إلى تطبيق عقد الإيجار المؤيد، المعروف باسم «الإنزال»، على الأوقاف، خلال القرن التاسع عشر، على نطاق أوسع فأوسع[35].

بقي علينا أن نتناول بالدرس مسألة «أراضي القبائل»، الشائكة. وهي مشكلة دقيقة للغاية. ونحن نعلم مدى ما أثارته الوضعية القانونية للأراضي التي هي في حوزة القبائل، من مناقشات حادة، منذ الاحتلال الفرنسي للبلاد الجزائرية ثم للبلاد التونسية، تلك المناقشات التي تهمّ مباشرة السلط العمومية. ورغم أن دراسة تلك الأراضي قد كانت في متناولهم، فإن المؤلفين وحتى أكثرهم تجرّدًا، لم يستطيعوا تأويل الوقائع. ولا يمكننا أن نؤكد أن أشد الملاحظين انتباهًا أو أحسن رجال القانون قد توفّقوا إلى ذلك[36].

ومن باب أولى وأحرى، فلعلّه من باب الغرور، ادعاء الوصول إلى الحقيقة في هذا الميدان، بالنسبة إلى فترة غابرة من فترات التاريخ. ولنتذكّر علاوة على ذلك أن النصوص التي من شأنها مبدئيًا أن تنير لنا السبيل، قد حرّرها عدد من الأشخاص المتشبعين بمفاهيم الشريعة الإسلامية، والذين يرجعون إليها جميع الظواهر القانونية والاجتماعية. أجل، ليس من العبث التعرف على آرائهم، لأنها تمثّل، بالنسبة إلى نوع من الحقائق التي يتعذر علينا إدراكها، موقف «المخزن»، ووجهة نظر جميع أولئك الفقهاء والإداريّين الذين يتكوّن منهم جهاز الدولة. ففي نظرهم، تنتمي أراضي القبائل، بصورة تكاد تكون ضرورية، إلى صنف من الأصناف التقليدية الثلاثة: الملك أو الوقف أو الإقطاع، وهم يختارون حسب الأفضليّة، الصنف الأخير، المطابق أكثر للمصالح الحكوميّة. كما أن نظريّة الملكية على

35) ابن ناجي، المرجع السابق، والبرزلي، 214/2 أ، ويحيى الحطاب، المجموع المشار إليه آنفًا، ص 25 – 6 ومطلع الدراري، ص 127. وبالنسبة إلى التطور الحاصل خلال عهد الاحتلال الفرنسي، أنظر، A. Scemla، *Le contrat d'enzel en droit tunisien*، باريس 1935.

36) أنظر بحوث Pouyanne وPröbster المشار إليها أعلاه وكذلك، Sultan، *Essai sur la politique foncière en Tunisie*، باريس 1930، ص 233 – 291. أنظر أيضًا، Housset، نظام الأراضي الاشتراكية بتونس، باريس 1939.

الشيوع ، التي هي أيضًا نظريّة تقليدية ، ومطبّقة من ناحية أخرى على نطاق واسع في البلاد المغربيّة ، قد وفّرت لهم فرصة الاطلاع ، في الظاهر على الأقل ، على ما يمكن أن يكتسيه الإقطاع من صبغة جماعيّة. وبالنسبة إلينا ، فإننا نظنّ أن الأمر في بعض الحالات يتعلّق ، حسب الاحتمال ، بشيء آخر غير تلك المفاهيم المعروفة في الفقه[37]. ففي صلب أكثر من مجموعة ، يبدو أن التفكير القانوني والممارسات الاجتماعية المستمدّة من العرف أكثر مما هي مستمدة من القانون الاسلامي ، لا تنطبق على ذلك القانون ، إلّا إذا نظر إليها الملاحظ من الخارج ، مقابل تشبيه مفروض. ألا يدلّ النظام الجبائي المعترف به علنيًا ، بالنسبة إلى الأراضي – لا أراضي القبائل فحسب – على أن هناك على أقلّ تقدير شيء من الاحتيال في محاولة التطابق بين جميع النظم وبين نظام الشريعة الإسلامية التقليدي؟

4 – الضرائب العقارية :

فما هي حينئذ الضرائب العقارية التي كانت الدولة الحفصيّة تحرص على جبايتها أو التي كانت تتنازل عنها رسميًّا لفائدة الغير؟ في العقد الذي حبّس به المستنصر حقلا كبيرًا في القيروان لفائدة رجل من رجال الدين[38] ، أشار إلى العناصر الأربعة التالية التي تنازل عنها مع الأرض والتي تدلّ بوضوح على الضرائب وهي : **الأعشار والأحكار والوظائف واللوازم** (جمع عشر وحكر ووظيفة ولازمة). فماذا يعني كلّ عنصر من تلك العناصر؟

إنّ «العشر» يمثل الضريبة القانونيّة الموظفة بوجه عامّ على أغلبيّة الزراعات وجميع أنواع الأراضي. وقد كانت تقدّر ، من حيث المبدأ ، بحسب المحاصيل ، ولعلّها لم تكن مقدّرة ، كما هو الشأن بالنسبة إلى العصور الحديثة ، بحسب المساحات المزروعة. ولا ندري هل كانت تدفع منذ ذلك العهد ، عينًا أم نقدًا ، بحسب الأقاليم[39]. والواقع أنها لم تكن سوى جزء من «الزكاة» التي فرضتها الشريعة ، والموظّفة ، علاوة على محاصيل الأرض ، على

37) بالنسبة إلى العهد المعاصر أكد مونشيكور رئيس لجنة تحديد الأراضي الاشتراكية التابعة لجلاص ، في تقرير مؤرخ في جوان 1910 ، أن بعض الأوقاف في السباسب التونسية لا تمثل سوى بعض الأوهام لإخفاء استغلال بعض الأراضي الاشتراكية من طرف عدد من فروع القبائل.

38) الرزنامة التونسية [محمد بن الخوجة] ، السنة السادسة ، 1324 هـ ، ص 58 – 9.

39) أنظر حول قاعدة الحساب في العصر الحفصي ، الصفحة الموالية. وبالنسبة إلى العصور الحديثة ، أنظر Barthès ، الضرائب العربية في تونس ، الجزائر ، 1923 ، ص 97.

الأنعام والمعادن النفيسة ، حسب مقاييس مضبوطة بدقّة بواسطة الأحاديث النبويّة ومن قِبَل الفقهاء[40]. وليس من المحتمل ، بالنسبة إلى الأنعام والمعادن النفيسة [الذهب والفضة] ، أن تكون القواعد الفقهيّة مطبّقة عادةً بدقة في شمال إفريقيا.

أمّا «الحكر» فإننا نجده في أغلب الأحيان مرتبطًا بالعشر ، وذلك في بعض النصوص الحفصيّة الأخرى ، مثل «معالم الإيمان»[41] كما نجد ذلك في ظهير إقطاع عقاري ، صادر عن ديوان أبي البقاء[42] وفي ظهير قيرواني لم يسبق نشره وربما يرجع عهده إلى القرن الموالي[43]. وقد أفتى الفقيه التونسي الكبير في القرن الرابع عشر ، الإمام ابن عرفة ، بشرعيّة الضرائب العقارية المعروفة باسم «الحكر» و«الجزاء» ، بدون أي نزاع ممكن ، مصرّحًا بالخصوص بأنّ «الجزاء» يُدفع في فترات ثابتة على الأرض التي تم إحياؤها ، إلى بيت المال الذي يتعيّن عليه إنفاقه في سبيل مصلحة المجموعة. وأما «الحكر» فهو أداء موظّف على كل «مرجع»[44] ، تبلغ قيمته أقل من قيمة «الجزاء». وحسب القانون العرفي ، لا يجوز لحائز الأرض الحكر أن ينشئ بها أية غراسة ولا أيّ بناء ، وإذا أراد تحويلها إلى أرض جزاء ، وجب عليه أن يدفع في الحال مبلغًا محدّدا بمقتضى العرف ، وأن يرفع قيمة الحكر ، لتبلغ قيمة الجزاء. وفيما يتعلّق بالأرض الموظفة عليها ضريبة الجزاء ، فقد أوضح البرزلي ، تلميذ الإمام ابن عرفة ، أنه من الممكن أن تكون دومًا وأبدًا محلّ تملّك خاصّ وأن تُمنَح بعنوان «صداق». على أن كثيرًا من تلك الأراضي قد حُوِّلت إلى أوقاف ، وقد أكّد فقه القضاء تلك الأوقاف[45].

ويمكن تفسير شرعيّة استخلاص تلك الضرائب ، التي أشار إليها الإمام ابن عرفة ،

---

40) لذلك نجد في النصوص التي بين أيدينا ، ذكر الزكاة والعشر ، جنبًا إلى جنب.

41) معالم الإيمان ، 38/4 ، 118 وكذلك 31/2.

42) أنظر ، Alarcòn y Linarès ، *Documentos arabes diplomaticos del Archivo de la Corona de Aragon* ، مدريد – غرناطة ، 1940 ، ص 278.

43) لقد اطلعت على صورة من ذلك الظهير بفضل عناية الشيخ محمد طراد. ويجدر بنا التذكير في هذا المقام بهذه الفقرة من كتاب مسالك الأبصار (ص 123/19) ، المتعلقة بالاقطاعات العقارية الممنوحة لشيوخ الموحّدين في إفريقية ، «تحكر ويكون لهم عشر ما يقطع منها». نلاحظ هنا أيضًا الجمع بين الحكر والعشر. كما نلاحظ أن أساس تقدير العشر هي المحاصيل لا المساحة المزروعة.

44) أنظر حول هذه الوحدة الحسابية المتعلقة بالأراضي الزراعية ، الباب الموالي.

45) فتوى الشيخ محمد النيفر بتاريخ 3 سبتمبر 1909 ، محفوظة بالمصلحة العقارية التابعة لإدارة الداخلية بتونس. أنظر أيضًا حول «الجزاء» ، البرزلي ، 85/2 أ.

بفكرة وجود إقطاع في الأصل ، قد عُوِّض بدفع أداء يتراوح بين معلوم الإيجار وبين الضريبة . ولقد وُجِد بالفعل ، في وقت من الأوقات ، مثل ذلك النوع من الأراضي الموظّفة عليها الضرائب المذكورة . ولنتذكّر في هذا الصدد الحكر المصري والجزاء المغربي[46] المماثلين للإنزال التونسي العصري . ولكن لا شيء يدلّ على أن إقحام مثل هذا النظام في القانون العام وتعميمه ، لم يكونا ناشئين عن وهم مناسب لإخفاء بعض التجاوزات ، لفائدة الخزينة . ومن الناحية المعنوية أيضًا ، كان «المخزن» يستفيد من تلك النظرية الجبائية التي تكرّس ادّعاء التمتّع بنوع من الحقّ الأسمى على جزء كبير من تراب البلاد ، وحتى على بعض الممتلكات المعتبرة رسميًّا من صنف «الملك» . ولعله من المفيد أن نذكّر في هذا الصدد ، أن باي قسنطينة ، في القرن الماضي ، قبل الاحتلال الفرنسي ، قد أطلق اسم «الحكر» على الضريبة الموظفة ، علاوة على العشر ، على «أراضي القبائل» والأراضي التي أقطعتها حكومته[47] ألم يفعل ذلك لتبرير إحداث ضريبة جديدة والتظاهر ببعث ضريبة إفريقية قديمة ؟

وأمّا ضريبتا «الوظيفة» و«اللازمة» المذكورتان بعد ذلك ، فإنه من الصعب علينا تأويلهما . ولقد استعملت العبارة الأولى في أماكن أخرى ، بالمعنى العام للضريبة ، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى عبارة «رسم» وعبارات أخرى مثل «الفريضة» و«الوديعة» و«الضريبة» . ولعلّها تدلّ هنا على معنى خاصّ ، لم نتمكّن من معرفته . ولعلها أيضًا قد ذكرت لإضفاء صبغة الشمول على تعداد الضرائب ، كقولنا «وجميع المكوس والضرائب والأداءات» . ومهما يكن من أمر فإن تلك العبارة تجعلنا نعتقد أنه ، بالإضافة إلى الضرائب الأساسيّة المتمثّلة في الحكر والعشر ، كانت هناك ضرائب أخرى موظّفة أو يمكن أن توظّف على الأرض أو على المداخيل العقارية . وقد يكون البعض من تلك الضرائب على الأقل ، ذا صبغة تعسّفية في نظر القانون الإسلامي ، ذلك ما يدلّ عليه ، حسبما يبدو ، الاستعمال الطبيعي لعبارة «اللازمة» في بلاد المغرب . ألم تكن تعتبر تلك العبارة منذ ذلك العهد ، كما أشير إلى ذلك في العصور الحديثة بالنسبة إلى منطقة وهران[48] ، مرادفة لكلمة «غرامة»

---

46) حول «الجزاء» المغربي لدينا نصّ هامّ منشور في كتاب الجزنائي ، زهرة الآس ، تحقيق وترجمة Bel ، الجزائر ، 1923 ، ص 56/21 – 7 .

47) Pouyanne ، المرجع المذكور ، ص 265 وفي أماكن مختلفة . أنظر أيضًا : كوست (Coste) ، ضريبتا العشر والحكر في مقاطعة قسنطينة ، الجزائر 1911 .

48) Pouyanne ، المرجع المذكور ، ص 266 .

(جمع غرائم) أو «مغرم» (جمع مغارم) التي استعملها ابن خلدون مرارًا وتكرارًا للدلالة على الضرائب الموظفة دفعة واحدة على قبيلة من القبائل؟

وهل يجوز لنا أن نتساءل الآن هل أن كلمة «خراج» كانت تطلق على هذه أو تلك، من الضريبتين المذكورتين؟

إن هذه العبارة التي نجدها مطبّقة هنا وهناك في إفريقية الشمالية، في عهود قديمة، والتي ظهرت من جديد من حين لآخر في العهد التركي، كانت موجودة أيضًا في النصوص الحفصيّة. إذ نجدها بالخصوص في رحلة التجاني، عند الحديث عن طرابلس، وفي ستّ فقرات من «كتاب العبر»، متعلقة بإفريقية الحفصيّة. كما أشارت تلك المصادر مرّة من المرات إلى «ديوان الخراج»[49]. وذكر ابن الشماع «خراج الأرض» بمناسبة الحديث عن أرباض تونس في منتصف القرن الرابع عشر[50]. وصرّح البرزلي بقبول مبدأ استخلاص الخراج على أراضي الجزاء التونسية، وذلك من الناحية الدينية[51]. فهل يعني الجزَاء، حسب رأيه، الخراج أم أداءً من الاداءات الإضافية التي أشار إليها ظهير المستنصر؟ يبدو، والحقّ يقال، أن كلمة خراج لم تكن تعني دومًا وأبدًا في العصر الحفصي، شيئًا مضبوطًا بدقة، حسبما كان يرغب في ذلك المنظّرون من رجال القانون. ولا ندري هل كانت تلك العبارة تكتسي صبغة رسميّة، بل لعلّها لم تكن مستعملة في بعض الأوساط، إلّا لإلحاق جباية إيجابية ناشئة عن ظروف مختلفة، بتعاليم الفقهاء، أو للدلالة على مجموع الضرائب العقارية مهما كان نوعها، غير العشر.

وهناك ضريبة غريبة، تبلغ قيمتها — حسبما يبدو — خمسمائة ألف درهم في السنة، قد وُظِّفت على ضواحي مدينة تونس في فترةٍ ما من القرن الثالث عشر، وأطلق عليها اسم «مودة الجراد»، وذلك بايعاز من أحد موظفي المالية الذي تعجّب من قدرة سكّان تلك المنطقة على دفع المبلغ المذكور لمقاومة اكتساح الجراد[52].

---

49) وأشارت المصادر ثلاث مرات إلى «قانون» أو «قوانين الخراج». أنظر رحلة التجاني، 131/2 والعبر، 128/6، 142، 378، 407، 419 والبربر، 256/1، 279 و72/3، 130، 154، 225 — 6. وتاريخ الدولتين (النص)، ص 102. ولا شكّ أن كلمة «خراج» قد استعملت هنا خطأ، مكان كلمة «خرج» المذكورة في تحفة الأريب، ص 15.

50) الأدلة، ص 130.

51) البرزلي، 138/2 ب. وبالعكس من ذلك فقد رفض نفس المؤلف (139/2 أ) الاعتراف بشرعية الخراج الموظف في مملكة غرناطة على الأراضي «المطبّلة»، خلافًا لرأي كبار الفقهاء الأندلسيّين، النيل، ص 49.

52) معالم الإيمان، 95/4 — 6.

وكثيرًا، من المرّات، عندما يكون الأمر متعلقًا ببعض القبائل أو الدوائر الترابية، تكتسي الجباية صبغة شاملة وجزافية، وتفقد هكذا طابعها العقاري الصرف لتكتسي صبغة الضريبة الدورية والعلامة المميّزة للتبعيّة. ولقد أشير بحق منذ عهد بعيد – والأمر على غاية من الوضوح عند ابن خلدون[53] – إلى أنّ قبول دفع الجباية إلى السلط الحاكمة، يرمز في ضمير سكّان الشمال الإفريقي للخضوع للمخزن. فالقبيلة التي تعدّ نفسها من بين القبائل «الغارمة»، أي الدافعة للضرائب، تعتبر مضطرّة إلى التفويت في استقلالها التام والاعتراف بتفوّق الدولة.

كما ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار – بالنسبة إلى تلك الجباية – العدد الكبير من الحالات التي لا تكون فيها الدولة المنتفع المباشر، بل بعض الأفراد أو المجموعات. ولقد رأينا كيف كرّس الإقطاع هذه المعاملة التي لا شك أنها قد تجاوزت على نطاق واسع جدًّا حدود الإقطاع. فلم تكن هناك حاجة قط إلى الظهائر السلطانية، عند قصور السلطة المركزية، لكي يعمد بعض رجال الدين من ذوي النفوذ، الذين هم في نفس الوقت «أولياء الله» وحماة المستضعفين، إلى استخلاص العشر لفائدتهم[54]. فهل لا يمثل ذلك مقصدًا من مقاصد الشريعة؟ ذلك أنّ عبارة «الصدقة» المرادفة للزكاة[55] تدلّ على أصل ذلك المقصد. ولكن في الواقع، لا سيما عندما يستخلص العرب البدو بعض الضرائب لفائدتهم، من بعض الفروع المغلوبة على أمرها، يكون الأمر متعلقًا في غالب الأحيان بعملية أهمّ بكثير من مجرّد عملية جبائية، أي بعملية خضوع اجتماعي وسياسي على غاية من الصرامة. ولدينا مثالان جديران بالملاحظة، يبيّنان لنا كيفية إخضاع بعض قدماء السكان البربر إلى الغازين.

ويتعلق المثال الأول بالمرنجيسة، وهم من البدو الرحّل التابعين لمنطقة السباسب التونسية. فقد وقعوا تحت هيمنة أولاد أبي الليل الذين كانوا يستخلصون من القبيلة المستولى عليها جبايات طائلة وأداءات مرتفعة وأموالاً ودوابّ وحبوبًا وجنودًا. وفي كفاحهم ضد الحكومة الحفصية، كانوا يستعينون بفرسان من أولئك السكّان. وعندما خلّص السلطان أبو العباس قبيل سنة 1380 المرنجيسة من قبضة أسيادهم العرب، فَقَد هؤلاء في آن واحد أهمّ مورد من مواردهم، وجسارتهم. وقد أشار ابن خلدون إلى أن الوهن قد استولى عليهم منذ أن كبّلت أيديهم ولم يستطيعوا قطّ النهوض من كبوتهم[56].

---

53) أنظر بالخصوص، المقدمة، 297/1.

54) معالم الإيمان، 140/4، 208.

55) كتاب العبر، 79/6، 347 و244/7، البربر، 152/1 و7/3 و261/14.

56) البربر، 92/3، 225 – 6.

أما المثال الثاني فهو يتعلق بالسكان البربر بمدينة زنزور التابعة للبلاد الطرابلسية. فقد لاحظ التجاني في رحلته في أوائل القرن الرابع عشر[57] «أنهم متفرّقون إلى جماعات كثيرة». وجميعهم منقسمون بين المراغمة من الجواري على رتبهم ، لكلّ واحد منهم جماعة يجبيها ويحميها وربما تبايعوهم ، فيشتري أحدهم ونساؤه وولده للجباية بما يتراضى مع صاحبه عليه ويجعل أداء في كلّ عام على حسب شجره وسعة أرضه. وليس أهلها ملاكًا في الحقيقة لشيء منها ، وإنما هم أجراء للعرب ناصحون واسم الملكية لهم هو النصح في الخدمة». فهذه الملاحظات الثاقبة جديرة بأن تحتفظ وبأن تكون محلّ تأمّل. وهي تدعونا إلى إدراك مدى صعوبة اكتشاف الحقيقة من خلال المظاهر ، بالنسبة إلى هذه المسألة المعقدة والدقيقة ، المتعلقة بالنظام العقاري ، وحتى التمييز في الواقع بصورة ثابتة ، بين الضريبة التي يدفعها مالك الأرض المزارع ، ومعلوم الإيجار الذي يسدّده حائز الأرض ، والجزء الذي يتخلّى عنه المزارع من المحصول.

57) رحلة التجاني ، 132/2.

الفصل الثالث
الإنتاج : نظامه وفنيّاته

1 – المَزَارِع والعقود الزراعية :

تستحقّ مختلف طرق استغلال الأرض وكذلك نظام العمل في الحقول ، دراسة معمّقة . ذلك أن تاريخ الأراضي المزروعة في بلاد المغرب يكاد لم يُكتب بعدُ . ولا شكّ أن الدراسة الشاملة لرسوم التملّك التي ما زالت موجودة ، من شأنها أن تسمح بالرجوع إلى آخر العصر الوسيط بكل ثبات ، وذلك بالنسبة إلى بعض المقاطعات ، وتسليط بعض الأضواء على تطوّر مثل ذلك الواقع الأساسي ، غير المعروف الآن كما ينبغي . فما هو مثلاً ماضي «الهنشير» الذي أثبتت الشهادات وجوده في سباسب القيروان في العهد الحفصي ، والذي ما زال منتشرًا إلى يومنا هذا في جنوب البلاد التونسية ووسطها وشرقها وفي قسم من منطقة قسنطينة؟ إن أصل هذه العبارة غير معروف ، ويبدو أنها كانت تعني في الماضي «الأطلال القديمة» ، وهو المعنى المتعارف اليوم في منطقة قسنطينة الوسطى.

هذا وإن الزراعة التي كان يتعاطاها على نطاق ضيّق هنا وهناك البدو الرحّل ، وقد كانوا يزرعون من حين لآخر شيئًا من الحبوب ، كانت تمثل الشغل الأساسي للسكان المستقرّين[1] . فهل كانت ، تكتسي بالنسبة إلى هؤلاء ، صبغة المزرعة الصغيرة أم الكبيرة؟ ولا يبدو من خلال النصوص الوصفيّة أو القانونية التي بين أيدينا أن المزرعة الكبرى كانت تمثّل القاعدة الأساسية للاستغلال أو كانت تتّجه آنذاك نحو تلك الصيغة . إذ يبدو أنه لم يكن يملك مزَارِع شاسعة سوى السلطان أو أولئك الأمراء المحليّين في الجنوب ، الذين تعرّضنا آنفًا لمحاولاتهم الاستقلاليّة . ذلك أن الأملاك الزراعية الكبيرة قد كانت مرتبطة بممارسة السلطة السياسية ، ولكنها لم تكن تمثل الظاهرة السائدة بالنسبة إلى مجموع المناطق في إفريقية . على أنّ حركة التصوّف والفرق الصوفية ، لم تبلغ آنذاك في كثير من المناطق درجة من التوسّع

---

1) إن النظرية البدوية القديمة التي تعتبر الفلاحة عملاً مهينًا ، مستمدّة جزئيًا من السنّة الإسلامية ، ونجد صدى لها في فصل كامل من مقدمة ابن خلدون ، 2/347 – 8 . وبالعكس من ذلك ، هناك نظرية دينية موالية للعمل الفلاحي الذي تعتبره جديرًا بالتقدير . أنظر ، معالم الإيمان ، 4/163 وتاريخ الدولتين ، ص 100/55.

تسمح لها بتجميع قطع كثيرة من الأرض، أو حتى الاستحواذ على بعض القطع المنعزلة لفائدة فئة اجتماعية بعينها. والحقيقة أن امتلاك الأرض على الشيوع أو بصورة جماعية من طرف كثير من العائلات والقبائل، قد غيّر وجه مشكل الملكية الكبيرة أو الصغيرة، كما أنّ بعض الصيغ الجماعية للعمل، المفروضة في كثير من المناطق بموجب العرف، قد كانت تمثّل شكلاً وسطًا بين المزرعة الكبيرة والصغيرة. على أن المزرعة الصغيرة قد كانت منتشرة جدًّا بصورة جليّة، بالنسبة إلى الأشجار المثمرة والبقول. فمن الأصناف الشائعة آنذاك، صنف القروي أو حتى الحضري البدوي، الذي يقوم بزراعة حقله المتواضع المخصّص للبقول أو يعتني بأشجاره القليلة المغروسة في قلب البادية أو في ضاحية من ضواحي المدينة.

ولقد تبنّى القانون الإسلامي التقليدي بكثير من التحفّظ والتردّد بعض العقود الزراعية، وحاول تنظيمها بطرق مختلفة بحسب اختلاف المذاهب. من ذلك أن الدراسات المالكية قد بحثت موضوع «المساقاة» التي هي نوع من المزارعة[2] المتعلقة بغراسة الأشجار المثمرة دون سواها، وموضوع «المُغَارسة» و«المزارعة» المتعلقة بجميع الزراعات وبالخصوص القموح، والتي تتراوح، حسب المؤلفين والبلدان المعنية بالأمر، بين المشاركة بالتساوي والتأجير بمعلوم ثابت والمشاركة المحدّدة بكلّ دقة[3]. وكلّ ما كان يخشاه الفقهاء في هذا الميدان، أن تتسرّب إلى هذه المؤسسة، بصورة واضحة أو خفيّة، الظاهرتان اللتان قاومهما الإسلام منذ البداية، وهما «الربا» و«الغرر». وقد كان باستطاعة السلطة الحاكمة تطبيق أحد العقود المسموح بها، بدون صعوبة نظرية. من ذلك أن الخليفة الموحّدي المنصور، بعدما استولى على قفصة سنة 1188 «أمّن أهل البلد في أنفسهم وجعل أملاكهم بيدهم على حكم المساقاة»[4]. وفي حدود نفس ذلك التاريخ كان خوارج تقيوس بالجريد، يطبّقون نظام مزارعة مماثل، يطلقون عليه اسم «المناصفة»، لأنّ الدولة والسكّان كانوا يتقاسمون منتوجات الواحة مناصفةً، ويتعيّن على العاملين فيما بعد تسديد العشر على حصّتهم[5].

إلّا أنّ العادة الشائعة آنذاك، والتي تمتّد جذورها بدون شك إلى ماضٍ سحيق، لم

2) [المزارعة هي طريقة استغلال الأراضي الزراعية بالاشتراك بين المالك والزارع، واقتسام المحصول بينهما بنسبة يعيّنها العقد أو العرف].

3) أنظر بالخصوص: أبو بكر عبد السلام «Du bail à complant et des contrats similaires»، المجلة الجزائرية للتشريع 1917 و Roussier-Théaux، عقد المغارسة، نفس المجلّة، 1935.

4) تاريخ الدولتين، ص 19/II، أنظر أيضًا رحلة التجاني، 188/1 والبربر، 95/2.

5) الدرجيني، ص 117 ب، و 118 أ.

تكن تتلاءم مع التقييدات التي كان الشارع يحاول فرضها عليهم ، ولعلّ استعمال العبارتين الرسميّتين «المساقاة» و «المزارعة» ، كان يرمي في كثير من المرّات إلى إخفاء عمليّات زائغة من وجهة نظر الشرع ، ولكن لم يكن من السهل دائمًا تجنّب النزاع بين العرف والقانون. وهناك نظام عرفي متأصّل ، إلى حدّ أنه قد بقي قائم الذات إلى يومنا هذا في جميع أقطار المغرب العربي ، ألا وهو نظام «الخِماسة»(6). وقد أزعج كثيرًا من الفقهاء في إفريقية الحفصية ، بسبب عناصره المستعصية على شروط وأصناف النظم المنصوص عليها في الفقه(7). فهل كان «الخمّاس» المنتدب عادة بمقتضى اتفاقية شفاهية والذي كثيرًا ما يأخذ في الواقع جزءا متغيّرًا من المحصول ، حسب المناطق ، يفوق الخمس ، يُعتَبر مجرّد أجير أم شريك؟ وفي كلتا الحالتين هناك ما يدعو إلى اعتبار ذلك النظام مخالف للقانون ، وذلك بالنظر إلى عدم ثبات الأجور وتوزيع الموادّ والأرباح بطريقة خاطئة في نظر القانون. كما أن العادة الهامّة بل الأساسية ، والمتمثلة في تقديم صاحب الأرض إلى العامل تسبقات عينيّة أو نقديّة ، تضاف إليها في غالب الأحيان بعض الهدايا المعتادة ، كانت تعتبر منافية تمامًا لتعاليم المدرسة الفقهية. وبناء على ذلك ، فقد أدان «الخِماسة» المتشدّدون من أهل تونس ، ومن بينهم إمامهم الشهير ابن عرفة الذي حلّل ذلك النظام تحليلاً ثاقبًا. ولم يقبلوا إلّا بصعوبة اعتبار أن مخالفة ذلك المنع لا تنفي تأهّل الجانح للشهادة أمام المحاكم أو الصلاة بالناس.

أمّا فقهاء القيروان المتأثرون بالأمر الواقع وبحجّة «الضرورة» ، فقد كانوا أكثر ميلاً إلى التساهل. وقد احتجّ بدون جدوى على مثل هذا التسامح ، أحد القضاة من ذوي الأصل المغربي ، محمد بن شعيب الهسكوري ، وذلك حوالي منتصف القرن الثالث عشر. ومنذ النصف الأول من القرن الموالي ، لم يكتف الشيخ القيرواني محمّد الرماح بإصدار فتوى حول شرعيّة النظام الذي كان محلّ خلاف ، بل انتدب خمّاسًا للاهتمام بزراعاته الخاصة. وقد سار على منواله بعد ذلك بقليل الشيخ الفاضل عبد الله الشبيبي ، أصيل تلك المنطقة هو أيضًا. أمّا خلفه أبو القاسم البرزلي الذي عُيّن مفتيًا بالقيروان ، فقد اتخذ في أول الأمر موقفًا

---

6) أنظر بالخصوص ، Federmann ، مجموعة العادات الزراعية في البلاد العربية ، قسنطينة 1868 ، و Milliot ، الشركة الزراعية لدى المسلمين في بلاد المغرب ، باريس 1911 و Rectenwald ، عقد الخماسة في شمال افريقيا ، باريس 1912 وويليام مارسي ، تكرونة ، ص 252.

7) برنشفيك ، مساهمة في تاريخ الخماسة في شمال إفريقيا ، المجلة الجزائرية للتشريع ، فيفري 1938 وجاك بارك (J. Berque) ، دراسات في التاريخ الريفي المغربي ، طانجة – فاس ، 1938. أنظر أيضًا ، نوازل المزارعة ، في معيار الوزّاني ، الرباط 1940.

مخالفًا، كما أشار إلى ذلك هو نفسه، وهو موقف مطابق لآراء شيوخه في الحاضرة، ولرأي الشيخ ابن شعيب. وقد أثار ذلك استنكار أهل القيروان الذين سخطوا على ذلك الشيخ الذي عكّر صفوهم. وقد كانت أشدّ الاحتجاجات صادرة عن «الضعفاء» الذين كانوا متمسكين بوضعية «الخمّاسة» ورافضين الخدمة بصفة عملة يوميّين. والجدير بالملاحظة في هذا الصدد أنّ أولئك الضعفاء قد كانوا متعلّقين بصيغة العقد القديم الذي يبقيهم تابعين لربّ العمل ولا يسمح لهم إلّا بتقاضي أجرٍ زهيد، ولكنه يضمن لهم في المقابل حماية صاحب الأرض مع مواصلة التمتع بالإقامة والعمل وأسباب العيش، وهذا يعني أن شيئًا من روح التبعيّة قد بقي راسخًا في نفوسهم.

والغالب على الظنّ أن البرزلي، أمام مناهضة العامة، وحرصًا منه على الامتثال إلى «المصلحة العامّة» العزيزة على علماء المالكية، سرعان ما تراجع في قراره غير المناسب. إذ أنه قَبِل في «نوازله»، أن يُعامَل الخمّاس معاملة الشريك بالنسبة إلى توظيف «العشر». كما اعتبره تلميذه ابن ناجي مواليًا لنظريّة القيروانيّين. ويبدو أن فقهاء بجاية، وعلى الأقلّ البعض منهم، قد أظهروا نفس التسامح تجاه تلك المسألة. وقد سئل الوغليسي أصيل تلك المدينة، عن العمل الواجب على الخمّاس القيام به، فأبدى في هذا الصدد رأيًا إيجابيًا. وهكذا فقد كُسِبَتْ القضية آنذاك، وسيتمكّن نظام «الخمّاسة» من اجتياز القرون بدون أيّ تغيير حتى بالنسبة إلى جزئيات عناصره الاساسية وطقوسه المحلية[8]. ولكن المناقشات حول طبيعته وشرعيّته، لم تنته نهائيًا. ففي الجزائر مثلاً، بقي الناس يتساءلون خلال العصر الحديث[9]، هل ينبغي اعتبار ذلك العقد الفريد من نوعه، من قبيل عقود الشركة أو عقود الأجار، بالنسبة إلى التأمينات الاجتماعية.

ومن ناحية أخرى فإننا نجد بعض المعلومات الإضافية عند البرزلي حول الحياة الزراعية في عصره وفي بلاده. ففي ضواحي مدينة تونس كان العرف يحدّد مكافأة حرّاس البساتين - سواء كانوا حرّاسًا قارّين أم حرّاسًا في النهار بالتناوب مع حرّاس الليل - بحسب نسبة المساحة المزروعة. وهذا يعني أن تلك المكافأة لا تتغيّر مع المحصول الزراعي، ومن هذه الناحية فقد تم احترام القانون الإسلامي. كما أشار نفس المؤلف إلى العادة المعمول بها في

---

8) ففي القيروان مثلاً، كان الخماس في القرن الرابع عشر، يتلقى بعنوان الهبة عند إبرام العقد، علاوة على قفيز الشعير، زوج حذاء. وما زالت هذه العادة معمولاً بها في بعض الجهات إلى يومنا هذا (معالم الإيمان، 120/4).

9) [قبل استقلال الجزائر].

ضواحي القيروان والتي لم تنقرض في عصره وقد اعتبرها صحيحة ، وهي العادة المتمثّلة في تشغيل أبناء قبيلة رياح – نلاحظ هنا هذا الدَّوْر الذي يقوم به الأعراب – لحراسة الزّراعات من أوّل «الربيع» إلى نهاية الحصاد ، أي في الجملة من مارس إلى جوان ، مقابل دينار واحد بالنسبة إلى كلّ حقل مرويّ. ووافق أيضًا على العادة الشائعة المتمثّلة في اقتطاع جزء من المحصول نفسه لتغذية الحاصدين[10].

ويمكننا أن نقول في شأن العقود الرعوية وتعارضها مع مذهب الفقهاء، نفس ما قلناه حول الخماسة[11]. ولا شك أننا في هذا المقام نبتعد أكثر عن المفاهيم القانونية الرسمية ، لأن السكان المتعاطين لتربية الماشية ، هم عمومًا أقل خضوعًا لتأثير «المخزن» من الفلاّحين. وعندما استعرض البرزلي الأشغال التي يقوم بها راعي البقر بمقتضى العرف – وهي معالجة الدوابّ وإعطاؤها العلف وجمع الحطب وجلب الماء وأحيانا المساعدة على القيام بأشغال أخرى – لم يتمالك من إدانة مثل ذلك العقد الفاسد[12]. ونكاد نجزم أن كثيرًا من الظواهر التي لم يتعرض لها كانت تبرز التناقض الموجود بين الواقع الاجتماعي ، وبين مقتضيات القانون النظرية .

2 – المجموعات الحرفيّة الحضريّة :

لقد كان نظام العمل في المدينة يختلف عنه في البادية ، وقد كانت الحرف في المدينة – ولا يمكننا هنا الفصل بين التجار والحرفيّين والعمال – متركّبة من مجموعات حرفية ، نكاد نجهل أيّ شيء عن أصلها وطريقة سيرها . ويبدو أن مدن إفريقية قد كانت تجمع منذ عهد بعيد ، طوبوغرافيا وإداريا ، أرباب نفس الحرف. ولكن ما بين القرن العاشر (من الميلاد) الأغلبي مثلاً ، والعصر الحفصي ، ألم يطرأ أيّ تغيير ، بالنسبة إلى روح ذلك النظام

---

10) لا شكّ أنهم كانوا ينتمون إلى فرع ضعيف ، مثل الفرع الذي أشار إليه ابن خلدون (البربر ، 279/1).

11) أنظر بالخصوص بالنسبة إلى العصر الحديث ، Berger-Vachon ، «Etude de droit musulmans religieux et coutumier à propos des contrats d'élevage dans le Maghreb» ، المجلة الجزائرية للتشريع ، 1931 وجاك بارك ، المجلّة الإفريقية ، 1936 ، ص 899 ، 911. ولنفس المؤلف ، *Les contrats pastoraux Ben Meskine* ، الجزائر ، 1936 ، و Renon ، الخروف ، مجموعة «البلاد» ، تونس .

12) البرزلي ، 149/2أ. وحول شرعية رسوم الرعي ، أنظر نفس المرجع ، 193/2 ب .

وطبيعته ذاتها؟ إن هذا السؤال على غاية من الأهميّة ، ولكننا ، من سوء الحظ ، لا نستطيع الإجابة عليه في الوقت الحاضر.

وهل كانت هناك عبارة خاصة لتعيين المجموعة الحرفيّة الإفريقيّة؟ أم هل كان الناس لا يستعملون سوى عبارات ليس لها أي معنى محدّد ، مثل «الصناعة» أو السوق؟ أم هل كانوا يكتفون باستعمال بعض العبارات ، حسب الحالات ، وهي «الجزّارون» و«النسّاجون» و«السرّاجون» وغير ذلك من أسماء الصناعيّين؟ إننا نجهل كلّ شيء عن طرق الانتداب وعلاقات ربّ العمل مع عمّاله ومساعديهم وحقوق وصلاحيات كلّ حرفة. ولا ندري هل كانت المجموعة الحرفية تكتسي أحيانًا صبغة دينية وهل كانت لها أعيادها الخاصة بها ومظاهر الزمالة التابعة لها. ولكننا نفترض أنها كانت تملك رايتها وشعاراتها ، كما كان الشأن في المغرب الأقصى في العهد المريني[13]. ويبدو أنها كانت تُستعمل كإطار جاهز في العاصمة لتكوين تلك الفرقة من الجنود الحضريّين الذين رأيناهم يمشون إلى جانب السلطان. وقد كان على رأس كل مجموعة شبه نقيب يُعرف عادة باسم «الأمين» (جمع أمناء)[14] وفي بعض الحالات النادرة – ربما بالنسبة إلى بعض المهن المحدّدة – «العريف»[15]. ويطلق على رئيس كلّ أولئك النقباء ، اسم «أمين الأمناء» ، وقد كان يتمتع في مدينة تونس في القرن الخامس عشر ، بسلطات قضائية ، كما أشرنا إلى ذلك آنفًا ، وكان متقلدًا لتلك الخطة آنذاك أحد المثقفين[16]. فهل كان أيضًا عضوًا في مجموعة حرفية أو رئيسًا لها؟

وقد كان أغلب الحرفيّين يمارسون مهنهم في دكاكين صغيرة (الحوانيت) ، تقع جنبًا إلى جنب على طول الشوارع التجارية المكشوفة أو المغطّاة ، والمعروفة باسم «الأسواق» (جمع سوق). وفي العادة يقع حيّ الأسواق الذي يمثل مركز الأعمال وقلب المدينة الاقتصادي ، بجوار الجامع الأعظم الذي يمثل بدوره قلب المدينة الديني. ويُعتبر شكل مدينة تونس الحفصيّة شكلاً نموذجيًا ، قد بقي على حاله إلى يومنا هذا. أما ورشات الدباغة والصباغة المزعجة للجيران ، والتي لها مقتضيات فنيّة خاصّة ، فقد كانت مجمّعة عادة ، بعيدًا عن الأسواق. وعلى وجه العموم ، كانت كل سوق مخصّصة لمهنة معينة ، ويوجد على رأسها

---

13) مسالك الأبصار ، (الترجمة) ، ص 215.

14) معالم الإيمان ، 138/4 ، 150 ، 184 ، 186 ، 209 ، 227. وبالنسبة إلى العصر الحديث ، أنظر الأمناء بتونس ، باريس 1940.

15) مثلاً مناقب سيدي ابن عروس ، ص 199.

16) أنظر الصفحة 153 من هذا الجزء.

أمين خاصّ بها ، كما كانت مفصولة عن الأسواق المجاورة بأبواب تُغلق في المساء ويحرسها في اللّيل حارس يتقاضى مرتّبًا (العسّاس)[17].

ولقد كان عدد كبير من الدكاكين في المدن الكبرى – ولنا ما يثبت ذلك بالنسبة إلى تونس والقيروان – من أملاك «الأوقاف». وهناك دكاكين أخرى تابعة للسلطان أو للأملاك العامة ، من ذلك مثلاً أن «سوق الربع» في كثير من المدن كانت – حسبما يبدو – ملكًا للأمير أو للإدارة. وهذه الإدارة هي أيضًا التي أجبرت تجار سوق الرهادرة في القيروان في العهد الحفصي ، على التحوّل كلهم بدون استثناء ، إلى السوق الجديدة التي رمّمتها منذ عهد قريب[18]. وهكذا تتأكد سيطرة السلطة الحاكمة على ممارسة المهن الحضرية ، وبواسطتها على أغلبية سكان المدن ، تلك السيطرة التي تدلّ عليها من قبل بعض المؤشرات الأخرى ، مثل جند الحرفيين والتجار ودور المحتسب والقاضي. أضف إلى ذلك ، في نفس الاتجاه ، أن الإدارة كانت تستخلص بعض الرسوم أو المكوس على كل سوق ، وتساهم في تحديد الموازين والمكاييل – لا فحصها فحسب بواسطة المحتسب – وتفرض على الصّاغة وصانعي المجوهرات طبع مصوغاتهم بطابع القاضي[19]. وعلاوة على الحق الملكي الخاصّ بضرب النقود ، تستطيع الإدراة احتكار بعض الصناعات أو الأنشطة التجارية. من ذلك مثلاً أن صناعة «الصابون» في القرن الرابع عشر ، كانت مؤسّسة سلطانية ولم تتحرّر إلّا في عهد أبي فارس[20]. وفي النصف الثاني من القرن الخامس عشر ، كان أحد الأشخاص متقلدًا «لشهادة الشمع» ، أي احتكار بيع الشمع. وقد كان الأمر يتعلق ، حسب الاحتمال ، بمصلحة إداريّة. ولكن يبدو أن الحفصيين لم يملكوا معامل حكومية من نوع تلك المعامل الرسمية المتخصّصة في النسيج (طراز) ، والتي كانت ملحقة ببعض البلاطات في الأندلس والمشرق.

ورغم أننا بعيدون كل البعد عن إدراك حياة المؤسّسات الحرفية في إفريقية خلال

---

17) أنظر حول هذا الموضوع في العصر الحديث ، Buthaud ، *Le gardiennage des souks de Tunis* ، مجلة إبلا ، 1922 ، ص 256 – 269.

18) معالم الإيمان ، 25/2. وقد أعلن المؤلف عن عدم شرعية ذلك القرار وكذلك معلوم إيجار الدكاكين الجديدة الذي قبضه القضاة واحتفظوا به كمرتب.

19) نفس المرجع ، 189/4 ومخطوطات الجامع الأعظم بالقيروان ، 50 عدد 84 ومونشيكور ، المجلة التونسية ، 1933 ، ص 66 – 7.

20) تحفة الأريب ، ص 15 وتاريخ الدولتين ، ص 189/102.

العصر الوسيط ، فالغالب على الظن أن نظامها الذي سيبقى قائم الذات حتى فترة الاحتلال الأوروبي ، قد كان نظامًا صارمًا ومحافظًا. وقد ساعدت عقلية أفرادها هي ذاتها ، والمراقبة المشدّدة المسلّطة عليها من طرف السلط المدنية والدينية ، على تجميد نظام العمل والأساليب الفنية. ونحن نعلم من خلال بعض الأمثلة الأخرى ، أن مثل ذلك النظام ليشجع لدى الحرفيّ على حب العمل الدؤوب والمتقن ولكن يعرقل أيضًا أيّ تقدم في الإنتاج.

ومن بين تلك الحرف ، لا شكّ أن هناك حرفًا مذمومة وحرفًا أخرى تمثل ، بالعكس من ذلك ، نوعًا من الأرستقراطية التجارية والبرجوازية ، كما هو الشأن بالنسبة إلى «الشواشية» من ذوي الأصل الأندلسي بمدينة تونس ، في العصور الحديثة. ولكنّنا لم نلمح أيّ شيء من ذلك بالنسبة إلى العصر الوسيط الحفصي[21]. ولا ندري هل كانت هناك مؤسسات حرفية منفصلة بالنسبة إلى الأندلسيّين وإلى كلّ أولئك الناس القادمين من الخارج والمعروفين اليوم باسم «البرّانية» ، مثل الأشخاص القادمين من الجبل الطرابلسي لممارسة مختلف المهن في مدينة تونس وفي غيرها من المدن الأخرى[22]. ومما تجدر الإشارة إليه أنه كانت توجد في مدينة تونس ، من بين المجموعات المختلفة ، بعض المجموعات المنافية للأخلاق ، مثل مجموعة المصابين بالشذوذ الجنسي ، الذين أطردهم السلطان أبو فارس وقد أشير إلى وجود مثل هذه المجموعة المهنية في أماكن أخرى من إفريقيا الشمالية والمشرق[23].

3 – التقنيات الزراعية والصناعيّة والمائيّة :

إن الوثائق التي لدينا حول تقنيّات العمل تضاهي في قلّتها الوثائق المتعلقة بأوضاع القائمين بذلك العمل. ولكننا نستطيع بأكثر ثبات ، على الأقل في هذا الميدان ، أن نفترض مبدئيًا وجود استمراريّة بين قرون عديدة من التاريخ ، وانعدام التطوّر بصورة تكاد تكون تامّة ، بين أوائل العصر الوسيط – بل حتى العصور القديمة في غالب الأحيان – وبين العصور الحديثة الأقرب عهدًا منا. فبالرغم من التغييرات العميقة بالمعنى الأوروبي ، التي أحدثها

---

21) هل كان يعتبر من الأمور المشينة اتباع اسم الشخص باسم الحرفة اليدوية ، التي يتعاطاها؟ أنظر حول هذا الموضوع ، الأبي ، الإكمال ، 37/7.

22) ليون الإفريقي ، 195/3.

23) تحفة الأريب وتاريخ الدولتين. أنظر كذلك ، Massignon ، مجلة العالم الإسلامي ، 1924 ، ص 43.

الاحتلال الفرنسي [لشمال إفريقية] ، ما زالت مستمرة بالنسبة للإنتاج الأهلي ، أعداد كبيرة من التقنيات التي يرجع تاريخها إلى العهد الحفصي ، وإلى ما قبل ذلك بكثير[24].

فيمكننا حينئذ ، بالنسبة إلى الزراعة والصناعة ، أن نُرجع إلى الماضي ، بدون زيادة ولا نقصان ، الوصف المفصّل لبعض المظاهر الحالية ، التي غالبًا ما تؤكدها من ناحية أخرى بعض الشهادات القديمة. ولكن يبدو أنه تكفي بالنسبة إلى موضوع هذه الدراسة ، الإشارة إلى الخصائص الأساسية لتلك التقنيات العتيقة ، والاقتصار على إبراز بعض المعطيات التي تنسبها النصوص التي بين أيدينا بكلّ دقة إلى العصر الحفصي أو إلى الفترات القريبة عهدًا منه.

ولكن يتعيّن علينا قبل ذلك إبداء هذه الملاحظة التي ينبغي إدراك كلّ ما تتضمنه من أبعاد : ذلك أن الأشغال التي يقوم بها الأهالي ، ولا سيما في الريف ، يغمرها جو من المعتقدات الخرافية والطقوس السحريّة ، التي حاول المختصّون في العِراقة وعلماء الاجتماع من الأوربيّين وصفها وتوضيحها منذ نصف قرن[25]. ومن الجليّ ، بالرغم من سكوت الوثائق المكتوبة ، أن الأمر كان كذلك خلال العصر الوسيط. فمن خلال العديد من التغييرات المحلية أو الإقليمية ، نلاحظ أنّ بعض تلك المعتقدات والممارسات المشتركة في خصائصها الأساسيّة بين جميع أقطار المغرب العربي ، تنتمي إلى رصيد مشترك من الحضارة القديمة ، منتشر على نطاق واسع في جميع أرجاء العالم. ولم يكتس إلّا جزء ضئيل منها طابعًا إسلاميًا ، وظلّت البقيّة الباقية على حالها أو تكاد ، وبقيت راسخة في أذهان الناس ، ولاسيما منهم النساء وسكان الأرياف ، وذلك على هامش الدين الإسلامي الأصيل. وهذا لا يعني إهمال الدور الذي تقوم به التجربة العقلانية في تكوين التقنيّات الأهليّة. ولكن تلك التجربة بالرغم من تأكّدها ، قد كانت مكبّلة ومكبوتة بالتقاليد القاهرة ، ولم تكن تظهر قط ، في كثير من الحالات ، بمظهر الواقع السائد ، في نظر الملاحظين وحتى المعنيّين بالأمر. على أن هذه التجربة هي نفسها كانت تميل دومًا وأبدًا في شمال إفريقية إلى التحجّر والاتجاه في كل مرّة ، بعد بعض المحاولات التجديدية النادرة ، إلى المحافظة المفرطة التي أصبحت تتمثل في الرتابة وانعدام أيّ مجهود إبداعي.

وبناء على ذلك فإن كثيرًا من الممارسات والمحظورات ، قد فرضتها العادات القديمة الطاغية والمحترمة ، مثل المواكب المقامة للتكفير عن الذنوب ، والطقوس المتّبعة لتجنّب سوء

---

24) Bertholon et Chantre ، *Recherches anthropologiques* ، ص 519.

25) أنظر بالخصوص أبحاث Doutté و Westmarck.

المصير، والتأثيرات الخبيثة والأشياء المحرّمة والأعياد الموسميّة. ولقد كان نفس توزيع الأشغال خلال السنة الزراعية، خاضعًا لنظريّات إلزاميّة من نفس القبيل. ومن الجدير بالتذكير في هذا المقام أن الأرياف الشمال إفريقية قد حافظت دومًا وأبدًا، في ظلّ الإسلام، على استعمال التقويم اليوليوسي[26] مع أسماء شهوره التي تكاد تكون هي هي، وقد أشارت المراجع إلى استعمال كثير من تلك الأسماء في العهد الحفصي[27].

ولقد كان بودّنا الاستدلال على شكل واتجاه وحدود الحقول الحالية في مختلف أنحاء إفريقية، بالاعتماد على حدّ أدنى من الاعتبارات التاريخية. ولكن معلوماتنا البسيطة حول هذه المسألة الهامة لا تسمح لنا بتقديم أيّ افتراض يتعلق بالماضي[28]. ولعلّ من المناسب أن نفترض أن الحدود الرومانية القديمة التي اكتُشِفَت بقاياها بكل وضوح بفضل الصور الجويّة على وجه الخصوص[29]، لم تختف تمامًا، خلال العصر الوسيط، في مختلف المناطق التي رُسِمَت بها. ولكن حتى لو بقيت آثار واضحة من تلك الحدود القديمة، فما هي القيمة التي احتفظت بها في نظر المالكين أو الحائزين للأرض؟ على أنّ الاتجاهات التي كانت قد فرضتها في الماضي أعمال المسح الرومانية، لا يمكن أن تبقى قائمة الذات، عبر القرون إلّا في المناطق ذات الكثافة السكانية والحقول المسترسلة. إن زراعة الحبوب التقليدية في إفريقية[30] لا تتضمن لا التسميدة ولا المناوبة. فالحقل الذي زُرِع عدّة مرات يُترك بورًا. كما أن الفلاح لم يكن يستعمل المحراث المجهّز بالعجلات. وفي العادة إذا نزلت أمطار الخريف يشدّ إلى الحمار أو الثور أو الجمل محراثه الخشبي من النوع البدائي، المجهّز بسكّة معدنية، بدون سكّين ولا مقلب، ثم يشقّ بواسطته الأرض سطحيًّا بخطّ قصير، دون أن يقلب كتلة التراب. وبعد ذلك بقليل، أو عندما ينزل المطر في نهاية الخريف، يقسّم حقله إلى أجزاء مربّعة أو مستطيلة، ثم يحدّد تلك الأجزاء الواحد تلو الآخر، بواسطة المحراث، ويزرعها ويحرثها

---

26) [هو التقويم الذي وضعه يوليوس قيصر سنة 46 ق. م.].

27) بقطع النظر عن الوثائق المتعلقة بالعلاقات مع النصارى. بالنسبة إلى أوت ونوفمبر، أنظر تاريخ الدولتين، ص 260/141 و252/137 وبالنسبة إلى يناير وماي، أنظر البرزلي، 200/2 أ، وبالنسبة إلى أكتوبر، نفس المرجع، 78/2 ب.

28) تستعمل عبارة «فدّان» في العهد الحفصي بمعنى حقل، البرزلي، 146/2 ب.

29) أنظر Despois، البلاد التونسية الشرقية، ص 135 – 7.

30) أنظر بالخصوص، Bertholon et Chantre، المرجع المذكور، ص 519 – 525، ويليام مارسي، تكرونة، ص 187 – 191، 248 – 256، 273 – 7، 283، Despois، المرجع المذكور، 286 – 291، Renon، البذر والحصاد، مجموعة «البلاد»، تونس.

عموديًّا بالنسبة إلى الخطوط الأولى. وبعد ذلك ينتظر المحصول الزراعي غير المضمون والمتوقع في شهر ماي أو شهر جوان[31] دون أن يقوم بأي عمل آخر تقريبًا.

هذا وإنّ المحصول يتغيّر كثيرًا بحسب نوعيّة التربة، وبوجه أخصّ، بحسب المناطق والسنوات وتقلّب الأمطار. كما أن الجفاف المتواتر في السباسب والجنوب كان يعتبر من الآفات المريعة بالنسبة إلى النباتات والحيوانات، إذ هو يتسبّب في المجاعات ويحثّ القبائل على الثورة والنهب. وتضاف إلى ذلك، الأضرار الناجمة عن البَرَد، كما هو الشأن في أروبا، وكذلك الأضرار المفزعة التي كان يتسبّب فيها في سالف الزمان، أكثر مما يمكن أن نتصوّر، اجتياح الجراد القادم من الجنوب[32]. وقد عدّد أحد المؤلفين الحفصيين تلك الآفات الطبيعيّة الثلاث التي كانت تصيب الزراعة، وأضاف إليها آفة «الأعراب» البدو الأشدّاء، الذين كانوا يظهرون للسكّان المستقرّين، بمظهر المخرّبين أو المستغلين لعملهم[33]. ولكن خلال السنوات الممطرة، بفضل فيضان الأودية، يمكن أن توفّر السباسب القيروانية ذاتها محاصيل زراعية طيّبة وأن يصل إنتاجها إلى مائة في الوحدة، كما أشار إلى ذلك البكري بالنسبة إلى القرن الحادي عشر [من الميلاد]، وكما يمكن أن نلاحظه في الوقت الحاضر[34]. أمّا ليون الإفريقي الذي أشاد بخصوبة منطقة باجة وضواحي قسنطينة، من حيث القموح، فقد اعترف بأن المحصول الزراعي في تلك الجهات لا يتجاوز الثلاثين في الوحدة[35].

ويتمّ الحصاد بواسطة منجل مسنّن، كما كان يقع في العصور القديمة. وتُقطَع السنابل الطويلة التي تترك كميّة من التبن الصالح لرعي الماشية. ثم تدرس بواسطة حوافر الدواب، بالنسبة إلى منطقة قسنطينة والجنوب الشرقي من إفريقية. أما أغلبية جهات البلاد التونسية وكذلك منطقة تبسّة، فهي تستعمل درّاسة مجرورة بالحيوان ومجهّزة بأحجار قاطعة وشفرات حديدية، تعرف باسم «الجاروشة». وتُستعمَل في بعض الأرياف المجاورة لسوسة وصفاقس والقيروان، عربة ذات عجلات مسنّنة، تسمّى «الكرّيطة»، وهي تذكّرنا بالآلة

---

31) بل حتى أفريل في أقصى الجنوب.

32) أنظر معالم الإيمان، 58/4، 94، 169، 175، 176 ومناقب سيدي ابن عروس، ص 427.

33) «إفريقية طريق شمس وجراد وأعراب وبَرَد»، معالم الإيمان، 169/4.

34) البكري، ص 56/24 و Despois، *Mélanges Gautier*، 1937، ص 186 – 193.

35) ليون، 99/3.

المماثلة التي كانت تستعمل في العصور القديمة[36]. ولكنّ انحدارها المباشر من العصور القديمة شيء مشكوك فيه، لأنّ اسمها يبدو وكأنّه مقتبس من إحدى اللهجات الأوروبيّة المشتقة من اللاتينية. ومن الأمور الاستثنائية، درس السنابل بالعصا. أما الذراع المزوّد بالمفاصل، فلم يكن معروفًا آنذاك. ويتمّ نسف الحبّ في البيدر عند هبوب الريح، بواسطة مذارٍ طويلة، ثم بواسطة مجارف، وهي كلّها مصنوعة من الخشب[37].

ويمكن خزن الحبوب في مطمورات جماعية مثل «القِلاَع» في منطقة الأوراس وبعض «القصور ذات الغرف» في الجنوب التونسي والبلاد الطرابلسية. وفي المناطق الأخرى يتمّ خزن الحبوب في أغلب الأحيان، حسب عادة قديمة، في مطمورات موجودة تحت الأرض[38]. وفي منطقة قسنطينة، لاحظ الإدريسي في القرن الثاني عشر أن العرب كانوا يخزنون محاصيلهم الزراعية في بعض القرى مثل مجّانة وسويقة ابن مثكود، أو في مدينة مثل قسنطينة التي كانت لها عدّة مخازن ممتازة تحت الأرض، ويبدو أن أغلبها كان بين أيدي اليهود في القرن الخامس عشر[39]. كما لاحظ ليون الإفريقي بعد ذلك بقليل أن تيفاش كانت تستخدم لحفظ حبوب هوّارة[40].

وبالنسبة إلى الاستهلاك العائلي، كانت المرأة في البادية تسحق الحبّ في أغلب الأحيان، بواسطة رحى يدويّة بدائية. ثم تطوّرت الطحانة في المدن والقرى الكبرى بواسطة استعمال الحيوانات. وقد لاحظ أدورن وليون الإفريقي في مدينة تونس انعدام الطواحين الهوائية وكثرة الطواحين التي تحرّكها الدوابّ ببطء كبير[41]. إلّا أن الطواحين المائية لم تكن مجهولة بتونس في العهد الحفصي. فقد شاهد التجاني في أوائل القرن الرابع عشر، أي بعد ذلك بحوالي مائتي سنة، في الجنوب التونسي بالقرب من توزر، عددًا من الطواحين في الجزء المنخفض من وادي مجسر[42]. كما كانت توجد طواحين أخرى بالقرب من الأربس.

---

36) اسمها في العصور القديمة: «Plostellum punicum».

37) أطلق على «البيدر» في كتاب معالم الإيمان اسم، النادر، «إذا عرمنا عرمة النادر» (165/4).

38) نجد عبارة «مطمر» عند البرزلي (55/2 أ – ب) وعبارة «مطمورة» في بعض النصوص الحفصية الأخرى، مثل معالم الإيمان، 168/4.

39) الإدريسي، ص 95، 118، 110/130 – 1، 138، 155.

40) ليون، 112/3.

41) أدورن، ص 206 وليون، 140/3.

42) «ويعرف هذا الموضع منه بالطواحين بالحاء المهملة وتضاف إليه فيقال طواحين مجسر»، رحلة التجاني، 183/1، 199.

وأمّا زراعات الأشجار المثمرة والبقول فقد كانت تتطلّب عناية أكبر وانتباه أشدّ من زراعة الحبوب. وبالرغم من الصعوبات الجمّة الناشئة عن الطبيعة والمتفاقمة من جراء التقلبات السياسية، لم يتأخر السكان المستقرون عن تعاطي تلك الزراعات في كلّ زمان وأحيانًا في مساحات محدودة للغاية، وتسخير قصارى جهودهم في سبيل ذلك. فقد أشار مؤلف مسيحي مطّلع من العصر الوسيط، على لسان أحد سكّان جربة في أواخر القرن الثالث عشر، الى الإعتبارات التالية: «إن لدينا مياه عذبة مناسبة وإننا نقوم بتسوية الأرض الصالحة للحرث وقلب التراب بسكة المحراث وتنظيفه من الحصى. وبعد ذلك نخلط التراب بالماء لنجعل منه نوعًا من الغرين، ثم نستعمل المحراث من جديد لشق الخطوط. ويترتّب على ذلك، كنتيجة لازمة، يرجع سببها إلى عزمنا على العمل، أكثر مما يرجع إلى الطبيعة، إن الله يمنّ علينا بخيراته، في الوقت المناسب، بكميّات، إن لم تكن وافرة، فهي على الأقلّ معقولة». ثم ذكر ذلك الشخص التمور والزيتون والعنب[43] ولئن رثى ليون الإفريقي لنقص الإنتاج في البساتين القريبة من قسنطينة، فذلك، حسبما اعترف به هو نفسه «لأن السكان يجهلون أساليب الزراعة»[44]. ذلك أن الجهل والرتابة هما المسؤولان، أكثر من التهاون المقصود، عن قلة المحاصيل، التي كان الأهالي مضطرّين في أغلب الأحيان إلى الاقتناع بها، عبر العصور.

وبصورة تقليدية، كان الشخص المستقر متعلقًا بأشجاره. وقد كان يطلق على جميع فصائلها الطبيعية أو المغروسة، من أيّ نوع كان، اسم «الغابة». وفي كثير من مناطق المغرب العربي، كان الحقل المخصّص لزراعة البقول، يعرف منذ عهد بعيد باسم «البحيرة»[45]. أمّا عبارة «سانية» التي سنشير إلى أصلها بعد حين، فقد كانت شائعة في إفريقية الحفصية، كما هي شائعة الآن في تونس وطرابلس، للدلالة على أيّ بستان مرويّ[46]. كما كانت تستعمل، للدلالة على البستان المخصّص للدخل أو للنزهة، إلى جانب العبارة الكلاسيكية «البستان» ذات الأصل الفارسي، عبارة «جنان» التي انتشرت بالخصوص في الجزائر، وكان يطلق على الحديقة اسم «الرياض»، كما هو الشأن في

43) Néocastro، الفصل 66.
44) ليون، 3/99 — 100.
45) معالم الايمان، 4/107، 176، 218 (بالنسبة للحالة الأخيرة يتعلق الأمر بحقل بطيخ).
46) مناقب سيدي ابن عروس، ص 470، 485، 486، 494 وتاريخ الدولتين، ص 131.

الأندلس(47). ألم يكن فنّ المنتزهات الغنّاء والبساتين الجميلة ذات الأشجار المنتظمة الصفوف ، والتي أعجب الرحالة أدورن بتناسقها البديع في ضواحي العاصمة التونسية ، ألم يكن ذلك الفنّ ذا طابع أندلسي صرف(48)؟ وقد كان يفصل في أغلب الأحيان بين البساتين والحقول سياج مبني بالحجارة يعرف باسم «الطابية» ، ويسمّى أيضًا «الحائط» ، أي «الجدار»(49) . وبالنسبة إلى بساتينهم وحدائقهم ، كما بالنسبة إلى حقولهم المخصّصة لزراعة الحبوب ، لم يكن الأهالي يأنفون من استعمال الأسمدة التي توفرها لهم الماشية . وفي واحات جنوب البلاد التونسية ، كان الفلاحون ، بمقتضى عادة قديمة لم تنقرض ، يستعملون الفضلات البشرية المجموعة بعناية ، كأسمدة(50). ولكن في أكبر قسم من إفريقية التي يغلب فيها الجفاف ، كان مشكل الماء يطغى على جميع المشاكل الأخرى . ولنتصوّر أن في كثير من المراكز العمرانية ، لم يكن السكّان يتصرّفون ، لقضاء حوائجهم المنزلية ، إلّا في «الماجل» (أو الماجن) [أي الصهريج]، المزوّد بماء المطر(51). ولا شك أنّ بعض الأشجار ، مثل شجر التين – أو حتى الزيتون – يمكنها أن تتلاءم مع الأراضي الجافّة . ولكنّ أغلب الخضروات والأشجار المثمرة ، تتطلّب قسطًا أدنى من الماء ، وقد عرف السكان المحليّون ، في أغلب الأحيان كيف يوفّرونه ، بفضل أشغالهم المائية .

وينبغي أن نشير أوّلاً إلى ما كانوا يظهرونه من مهارة ، لا سيما في الجنوب لحجز أو تصريف المياه الجارية القليلة ، بواسطة السطوح أو السدود . وتستعمل «الفيضانات المسيّرة» حتى في زراعة الحبوب حول القيروان(52). وهي الطريقة التي وصفتها لنا المراجع في القرن الرابع عشر ، بالنسبة إلى زراعة الذرة البيضاء في التخوم التونسية الطرابلسية(53). ولكنّ الإفريقيّين قد تمكّنوا من إحداث وصيانة أجمل غراساتهم ، بفضل طريقة الريّ ، على وجه

---

47) «جنان» هو جمع «جنّة» وتجمع أيضًا على «أجنّة» (الأبي ، الإكمال ، 269/5 و57/7) و«رياض» جمع «روض» ويمكن أن يعتبر مفردًا ، مثلاً ، تاريخ الدولتين ، ص 52 (رياض السناجرة) والعبر ، 329/6 (روض السناجرة ، من رياض السلطان) .

48) أدورن ، ص 197 ، أنظر أيضًا المسالك ، ص 110/7 .

49) معالم الإيمان ، 242/1 والأبي ، الإكمال ، 269/5 و57/7 .

50) البكري ، ص 42/18 – 3 ورحلة التجاني ، 142/1 ، 201 .

51) ابن الرامي ، مخطوط الرباط ، عدد 233 ، ص 65 ب .

52) أنظر Despois ، جبل نفوسة ، باريس 1935 ، ص 98 ولنفس المؤلف ، البلاد التونسية الشرقية ، ص 292 وما بعدها .

53) رحلة التجاني ، 111/1 .

الخصوص. فقد كانت لهم قنوات تعرف باسم «السواقي» (جمع ساقية)، وجداول تجري مباشرة فوق الأرض أو بواسطة مجارٍ مبنية بالحجارة، توزّع على الحدائق المياه التي تنبع من عين أو نهر أو المستمدة من بئر. وفي العصر الحفصي، كما هو معلوم، كان مطبّقًا في واحة توزر، نظام من أصل روماني، خاصّ بحجز وتوزيع مياه الأودية، وقد أثبتت المراجع وجوده آنذاك، وما زال تطبيقه مستمرًّا إلى يومنا هذا. وقد كان ذلك الجهاز يتضمن ساعات مائية بدائية، تفرغ ثماني مرات في الساعة وتصلح لقياس أوقات الريّ وتحديد المعاليم التي يدفعها أصحاب الأراضي المجاورين[54].

إلّا أن قلة وجود الأنهار الدائمة التدفّق في إفريقية لم يكن يسمح باستعمال تلك الطريقة على نطاق واسع. فحيثما كان الأمر ممكنًا، كانت الآبار هي التي تلبّي حاجات الريّ وكذلك الاستهلاك العائلي[55]. وفي أغلب الأحيان يُستخرج الماء من البئر بواسطة آلة رافعة تسمى «السانية» (جمع سواني). وفي آخر الأمر أصبحت تلك العبارة المستعملة بكثرة تطبّق على الحديقة المرويّة هي نفسها، وذلك في المنطقة الشرقية والجنوبية الشرقية من إفريقية. وعبارة «سانية» ما زالت تطلق على ناعورة ذات مدورة، يحرّكها حيوان من الحيوانات مثل البغل أو الحمار أو الجمل. وتتحرّك المدوّرة بواسطة مجموعة من القواديس الطينية التي تستخرج الماء من البئر وتصبّه في حوض، ومن هناك يمرّ إلى السواقي. ذلك هو الجهاز الذي وصفه أدورن في ضواحي تونس. وبالنسبة إلى المثال الذي ذكره، كانت السانية تزوّد بواسطة قنوات ممدودة تحت الأرض، فوّارات قصر من القصور الملكية، ثم بعض الصهاريج التي تتفرع عنها سواقٍ ممدودة فوق جدران صغيرة منخفضة، لريّ أحد المنتزهات[56]. وفي نفس الضواحي، أشار الجغرافي الشرقي ابن حوقل، منذ القرن العاشر، إلى وجود نوع مماثل من

---

54) البكري، ص 103/48 – 4 ورحلة التجاني، 199/1. ويقال إن ابن الشباط المتوفى سنة 1288 والمدفون بتوزر قد ضبط نظام ذلك الريّ. أنظر، Stuhlmann، *Die Mazigh Volker*، همبورغ 1114، ص 7. وفي قفصة ورد ذكر أحد الأعيان كموزّع للماء، البربر، 120/3.

55) نجد لدى ابن الرامي (مخطوط الرباط، عدد 233، ص 84 ب) معلومات مفيدة حول العادات الحفصية المتعلقة بعقود حفر الآبار. فأشغال الحفر، كما هو الشأن بالنسبة لبناء المنازل، تتم بالمقطوعية (المقاطعة) لا جزافيًّا (المجاعلة). ويتم الاتفاق على عُرْض معيّن وعمق معيّن (5 قامات مثلاً). ولا يمكن إدخال أي تغير في الثمن فيما بعد، بسبب طبيعة الأرض. إلّا أنه إذ اعترضت حافر البئر، قبل العمق المحدّد، صخرة لا يفلّ فيها المعول، فإن المعني بالأمر هو الذي يتحمل التكاليف الإضافية، إذا تجاوزت السماكة حوالي 25 سنتمترًا. وفي حالة العكس يتحمل تلك التكاليف صاحب البئر.

56) أدورن، ص 198، أنظر أيضًا، ليون، 139/3.

العجلات الرافعة ، يعرف باسم «الدولاب» (جمع دواليب) ، وهو نوع معروف لدى الأهالي في الوقت الحاضر[57].

ويبدو أن المراجع قد أشارت إلى وجود أسلوبين آخرين لاستخراج الماء من الآبار ، في إفريقية الحفصية ، فقد لاحظ أحد المؤلفين في القرن الخامس عشر ، أن المحاصيل الزراعية في سهل القيروان ، أضمن ، إذا ما استعمل «الدلو» لريّ الأرض ، من الاعتماد على فيضانات الأودية (أو الوديان) ، المشكوك فيها[58]. ولا شكّ أن الأمر يتعلق بالجهاز الحالي للآبار العميقة المجهزة بالبكرَات ، وهو يتمثل في ابتعاد حيوان عن البئر على مستوى منحنٍ ، وقيامه بجرّ الحبل الذي يرفع جرابًا كبيرًا من الجلد يسمّى «الدلو»[59]. أما الآلات التي كان يستعملها أهل غمراسن في الجنوب التونسي ، للريّ خلال القرن الرابع عشر ، ويطلقون عليها اسم الغراغيز (جمع غرغاز) ، فلا شكّ أنّها كانت من نوع الآلات الرافعة ذات الرقاصات ، التي تُطلق عليها العبارة المصرية «شدوف»[60] ؛ وقد كان استعمالها محصورًا في بعض مناطق الجنوب ذات الطبقات المائية القليلة العمق ، وربما أيضًا في منطقة الأوراس. فبعد أن ذكر التجاني الغراغيز ، أضاف قائلاً : «وسبب قلّة آبارهم (أهل غمراسن) ما يعانونه في حفرها من شدّة الأرض وصلابتها ، حتّى أن الرجل ليمكث في حفر البئر العام والعامين ، بحسب كبر البئر وصغرها»[61].

وفي بعض المناطق الصحراويّة مثل فزّان وجنوب منطقة وهران والجنوب المغربي ، تتمثل الأشغال المائية التابعة لنوع يختلف تمامًا عن الأنواع الأخرى ، في سراديب موجودة تحت الأرض ، لالتقاط وجلب المياه ، تُعرف باسم «الفجارات» (جمع فجارة) ، وتتضمّن على مسافات متغيّرة بعض الفتحات . وهذا النوع غير معروف في الوقت الحاضر ، في الجنوب

---

57) ابن حوقل ، ص 49 . ولكن من المحتمل أن تكون هذه العبارة النادرة الاستعمال في الجهات الغربية ، قد أُدخلها الأتراك إلى إفريقية (Colin في مجلّة *Hespéris*، الثلاثية الأولى 1932 ، ص 45). فيكون ابن حوقل حينئذ قد استعمل عبارة مألوفة لديه ، غير العبارة المستعملة في المنطقة المعنية بالأمر.

58) معالم الايمان ، 173/1.

59) وعلى ذكر أواني الماء ، نلاحظ في تونس في القرن الخامس عشر استعمال السطول الخشبية التي تسمّى «الأقباب» (جمع قبّ) ، الأبي ، الإكمال ، 260 . وفي نفس الفترة أوضح البرزلي، (61/1 أ) أن الأواني المعروفة باسم «المطاهر» لا تستعمل إلّا للوضوء في العاصمة والمدن الكبرى ، ولكنها تستعمل أيضًا في بعض المدن الأخرى ، لاستخراج الماء من الآبار.

60) رحلة التجاني ، 110/2.

61) نفس المرجع ، 111/2.

التونسي ، باستثناء واحة القطار الصغيرة والقريبة من قفصة . ولكنّ أحد علماء الجيولوجيا[62] قد اكتشف أخيرًا بعض الفجارات الحفصية في موقعين من ضواحي تونس الشمالية ، هما النقرة والقصة ، في سفح الجبل الأحمر. وصرّح بأن منشأة مائية قد أقيمت هناك في القرن الخامس عشر ، كما تسمح لنا بعض النصوص باعتقاد ذلك ، لحساب السلطان أبي عمرو عثمان . فهذه المنشأة البديعة قد أقامها مهندسون «جيولوجيّون ، تمكّنوا بفضل علمهم من اكتشاف واستعمال موارد مائية جديدة بالقرب من العاصمة . وقد اكتسبوا ، إلى أعلى درجة ، عبقرية إبداعية حقيقية ، بالإضافة إلى حسّ مرهف بالحقائق الجيولوجية» . فبالرغم من وجود فجّارات رومانية قديمة بالقرب من مدينة تونس ذاتها ، في سهل سكرة ، قد ساهمت في تزويد «حنايا» قرطاج بالماء ، يرى هذا المؤلف المقتدر أن الفجارات الحفصية ناشئة عن تقاليد مستوردة من المشرق في العهد الإسلامي ، وهي نفس التقاليد التي نجدها في الصحراء والقطار[63].

وأخيرًا ، يجدر بنا التذكير ، بالنسبة إلى الإنجازات المائية الحفصية ، بالأشغال التي أمر المستنصر ثم أبو فارس وعثمان ، بإنجازها لفائدة العاصمة والقصور والمنتزهات الضحوية السلطانية ، كتجديد وتوسيع «الحنايا» القديمة الممتدة من زغوان إلى قرطاج وإحداث أحواض وقاعات للوضوء وسبُل للشراب . وقد أشرنا إلى تلك المؤسسات النفعية أو الكمالية في الفصل المخصص لمدينة تونس . كما سبق أن أشرنا إلى الأشغال الأقل أهمية التي أنجزت في القيروان في هذا الميدان . ولكن لِنَعُدْ إلى زراعة الأشجار المثمرة التي تمثّل نقطة الانطلاق بالنسبة إلينا . وليس هنا مقام الحديث عن العناية التي يوليها الفلاحون إلى النخيل في الواحات . وبالنسبة إلى شجر الزيتون ، نلاحظ أنه بمقتضى طريقة قديمة للغاية ، بالتأكيد ، تُغرس الزياتين في منطقة ساحل سوسة وجبل غريان ، في أحواض أرضية مركّبة وغير منتظمة ، تفصل بينها كتل من التراب ، فيجري ماء المطر في جداول مهيّئة على منحدرات الربى ، إلى أن يصل إلى تلك الأحواض التي تقوم مقام البرك المخصصة لمياه المطر[64].

ولقد كانت تُستعمل لعصر الزيتون طريقتان هما الآن في طريق الانقراض. فقد كان

---

62) سولينياك (Solignac)، *Travaux hydrauliques hafsides à Tunis*، الجزائر ، 1936 .

63) أنظر ، حول طرق بناء الفجارات المستوردة في الجنوب المغربي ، في أواخر القرن الحادي عشر ، من طرف المرابطين الصحراويّين ، الإدريسي ، ص 78/68 .

64) أنظر بالخصوص ، Tourniéroux ، زراعة الزيتون في البلاد التونسية ، تونس 1927 و Despois، المرجع السابق ، ص 256 – 261 و 266 – 7 .

الزيت يستخرَج ، على وجه العموم ، بواسطة معصرة ذات لوالب ، من النوع القديم ، وذلك بعد سحق حبّات الزيتون في طاحونة تحرّكها الحيوانات ، مثل الطواحين التي كان الرّومان يستعملونها قديمًا . ويطلق على كلتا الآلتين اسم «معصرة» ، فالزيت الذي يستخرج بهذه الطريقة يسمّى «المعصري» ، وما يبقى بعد العصر يسمّى «فَيْتور» أو «فيتور»(65) ، وهو ما زال يحتوي على شيء من الزيت . وهنالك طريقة أخرى أبسط ، تمكّن من الحصول على كميات أقلّ من الزيت ولكنها أحسن جودة ، وتسمّى «ضرب الماء» . وهي تتمثل في غسل حبّات الزيتون بالماء الحارّ وتحويلها إلى عجينة ثم وضعها على التوالي في أوانٍ مختلفة ، فيطفو الزيت على السطح ويمكن جمعه عندئذ بسهولة(66) . وقد لاحظ البرزلي أن منطقة الساحل كانت تقتصر في عصر الزيتون على طريقة «ضرب الماء» ، بصورة تكاد تكون مطلقة . أمّا في مدينة تونس فالزيت الذي كان رائجًا هو «المعصري» . ولكنه اعترف ، أن منطقة الساحل كانت تستعمل هي أيضًا في القديم ، على نطاق واسع ، الزيت المعصري(67) . فماذا يمكن أن نستنتج من ذلك؟ هل انتشرت في الواقع الطريقة الأقلّ تطوّرًا في الظاهر ، في فترة متأخّرة أكثر ، بالنظر إلى الحرص على تحسين إنتاج تلك المادّة ، المعدّ أغلبها للبيع أو حتى للتصدير؟ أم بالعكس من ذلك ، هل كان تقلّص الثروة المحلية ، قد أجبر السكان على الاستغناء عن أكثر الطرق الآلية بساطة؟

* * *

---

65) بالنسبة إلى جهة تونس ، في القرن الخامس عشر ، أنظر مناقب سيدي ابن عروس ، ص 200 والبرزلي ، 70/2 ب . وبالنسبة إلى العصر الحديث ، أنظر بالخصوص Bertholon et Chantre ، المرجع المذكور ، ص 526 – 8 و Stuhlmann ، الزراعة بمنطقة الأوراس ، همبورغ 1912 ، ص 121 – 137 ، و Bel ، صناعة زيت الزيتون في فاس ومنطقتها ، النشرة الجغرافية ، الجزائر 1917 ، ص 121 – 137 . إن عبارة فَيْتور أو فيتور ، ليست مشتقة من اللفظة العربية «فطر» ، كما اقترح ذلك بعض الباحثين . ففي المؤتمر المنعقد بالرباط سنة 1935 ، اقترحت تشبيه تلك العبارة بالعبارات اللاتينية التالية : factor صانع الزيت و factorium معصرة الزيت و factus كميات الزيتون المعصورة . وبناء على ذلك من الأحسن تقريب عبارة «فاتورة» من كلمة facitura في اللغة التوسكانية المستعملة في العصر الوسيط (وفي اللغة الإيطالية العصرية ، facitore إلى جانب fattoré) .

66) حول جودة الزيت المستخرج بهذه الطريقة الأخيرة ، أنظر بالنسبة إلى القرن التاسع عشر بالخصوص ، De Gubernatis ، تحقيق دوزي ، الملحق ، 134/2 و Filippi ، تحقيق مونشيكور ، *Relations inédites* ، باريس 1929 ، ص 284 .

67) البرزلي ، 10/2 أ . وإدريس ، مجلة الدراسات الإسلامية ، 1935 ، ص 304 .

ينبغي إتمام البيانات السابقة المتعلّقة بأساليب الزراعة والصناعات الريفية المنبثقة عنها مباشرة – أي الطحانة وصناعة الزيت – بالأساليب الفنية الصناعية التي لها علاقة لمختلف الموادّ. ولكن ليس لدينا هنا شهادات تتعلق بالعصر الحفصي، وحتى بالنسبة إلى العهد المعاصر، فإن المعلومات المتوفرة لدينا حول إفريقية، غير معمّقة. إلّا أنه من الواضح – وهذا ما ينبغي الإشارة إليه أساسًا – أن كثيرًا من التقنيات التابعة للعصر الوسيط، ما زالت قائمة الذات في إفريقية الحالية، بالرغم من أهميّة التأثيرات الأروبية. ومن ناحية أخرى، فمما لا شكّ فيه أن كثيرًا من العناصر التي ورد ذكرها في الدراسات الحديثة القيّمة، المتعلقة بالحِرَف اليدوية في كل من الجزائر الغربيّة والمغرب الأقصى، كانت موجودة في إفريقية الحفصية. فيمكننا حينئذ أن نحاول استعادة بعض الطرق التي كانت مستعملة، حسب الاحتمال، في إفريقية خلال العصر الوسيط، مقابل إضافة بعض الملاحظات والتحليلات الطفيفة. إلّا أن تلك المحاولة ليست غايتنا في هذا الكتاب. فسنكتفي حينئذ بذكر بعض البيانات العامة حول نقطتين أو ثلاث نقط[68].

من ذلك مثلاً أن صناعة الجلد التقليدية في البلاد التونسية الحالية هي صناعة «بدائية وطويلة المدى وباهظة التكاليف»[69]. إذ تتم معالجة الجلود، لا في الخنادق، بل في الأجرار الكبيرة، وذلك باستعمال الكلس ثم الماء المالح وأخيرًا بواسطة قشرة صالحة للدبغ. أمّا الصباغة فلم تكن تستعمل سواء الملوّنات الطبيعية ذات الأصل النباتي والنوعيّة الجديدة، كما كان الشأن في أروبا، قبل اختراع الملوّنات الكيميائية.

وأما بالنسبة إلى الخزف والنسيج، فهنالك فارق كبير من حيث التقنية والهدف، بين عمل النساء وعمل الرجال. فالخزف اليدوي يكاد يتمثّل في كلّ مكان – ما عدا الساحل – في صناعة منزلية يتعاطاها النسوة اللائي يستعملن آلة واحدة، وهي اللوحة أو البكرة. أمّا الرجال الذين يمارسون مهنة الفخّار، فإنهم يستعملون في ورشاتهم، مِخرطة يحرّكونها بأرجلهم، ثم يتولّون شيّ الخزف في أفران خاصّة. كما احتفظ النسج النسائي هو أيضًا بطابعه العائلي مدّة طويلة من الزمن، بينما كان نسج الرجال منظمًا على قواعد مهنيّة وتجاريّة.

68) لم أتعرف بالنسبة إلى إفريقية الحفصية على مصنفات في الحسبة ولا على كتب تبحث في أعمال الغش والتزوير التي يقوم بها الحرفيون. إلّا أننا نجد إشارة منفردة إلى هذا الموضوع لدى البرزلي (86/2 أ) الذي عاب على الصنّاع والتجار التونسيّين، تصميغ الأقمشة لتقويتها حتى تبدو أمتن مما هي عليه في الواقع.

69) [لقد تطوّرت صناعة الجلود في تونس بعد الاستقلال تطوّرًا ملحوظًا].

فقد كانت النساء ينسجن الأقمشة والزرابي على نول عمودي وبسيط من النوع القديم الذي ليس هو حكرًا على شمال إفريقية. وهو يتركّب أساسًا من مسداتين أفقيّتين متطابقتين، ممدودة عليهما سداة وتشدّهما دعامتان عموديّتان، وتمرّ الخيوط بواسطة اليد. أما النول الأفقي المخصّص للرجال، فهو من نوع معقد ولكنّه قديم هو أيضًا ومنتشر على نطاق واسع في أوروبا وكامل أنحاء آسيا. وهو يتركّب من آلة يحرّكها النسّاج بواسطة دوّاسة ومن مكّوك يستعمل لتمرير الخيوط[70].

ونشير أخيرًا إلى طريقة الغزل التي تستعملها النساء، وقد استرعت تلك الخاصيّة انتباه أحد الملاحظين الأجانب في تونس في بداية القرن السادس عشر. إذ قال: «كانت النسوة يجلسن في مكان مرتفع أو بجانب النافذة التي تكشف على الساحة... ومن هناك يتركن المغزل يسقط فوق الأرض، فيتسبّب ثقله في الحصول على خيط مفتول وممطّط وموحّد»[71]. والجدير بالملاحظة أن هذه الطريقة لم تكن مجهولة في المشرق.

وسنقدّم في الفصول الموالية من هذا الكتاب بعض المعلومات التكميلية حول تقنيّة العمل، عندما سنتحدّث مثلاً عن الصيد البرّي والصيد البحري وفنّ البناء.

---

70) Bertholon et Chantre، المرجع المذكور، ص 546 – 7 و561 – 3.

71) ليون الافريقي، 138/3، أنظر أيضا أدورن، ص 195.

البـاب الحادي عشـر
الهيـاكل الاجْتماعيَّة والإداريَّـة
-2-

الفصل الأوّل:
نتائج الإنتاج

ما هي نتائج الإنتاج الاقتصادي الذي تعرّفنا على ظروفه في الباب السابق؟ فلنستعرض المنتوجات النباتية والموارد الحيوانية والمعدنية والموادّ المصنوعة التي كان العمل الحفصي قادرًا على صنعها أو استغلالها.

1 – النباتات:

لقد كانت إفريقية تتمتع بشتّى الأنواع النباتية المختلفة، بالنظر الى مختلف مناطقها المناخية. ولئن كانت تلك الأنواع مختلفة بطبيعة الحال، بحسب الارتفاع وطبيعة الأرض والعوامل البشريّة، فهي مرتبطة أكثر بكميّات الأمطار التي كانت تنقص أكثر فأكثر، بقدر ما نتقدم نحو المناطق الداخلية أو الجنوبيّة، وكذلك بالمدخرات المائية الموجودة في باطن الأرض.

وقد كانت الحبوب تمثل دومًا وأبدًا أهمّ منتوج زراعي في إفريقيا الشمالية. ويوجد في المرتبة الأولى الشعير والقمح اللذان يكادان يمثلان في العصر الوسيط المنتوج الوحيد في كثير من المناطق. وبمَا أنّ الأهالي، في العصور الحديثة قبل الاحتلال الفرنسي، كانوا يتعاطون زراعة القمح الصّلب دون سواه، يحقّ لنا أن نعتقد أن الأمر كان كذلك، قبل ذلك التاريخ ببضعة قرون. ولعلّه من المفيد أن نوضّح بكلّ يقين هل أن ذلك النوع من الحبوب لم

يدخل الى شمال افريقيا إلّا إثر الفتح الإسلامي ، كما يعتقد ذلك بعض الإخصائيّين[1] ، وأنّ المحتلّين الأوروبيّين هم الذين استعادوا أحد التقاليد القديمة ، بإدخال القمح الليّن الذي ألغاه الفاتحون الشرقيّون.

ولئن يصعب علينا تقدير المساحات المزروعة شعيرًا وقمحًا في إفريقية الحفصية – والتي لا شك أنها كانت تتغيّر بكثرة حسب العصور بل حتى السنوات – فإننا نلاحظ على الأقل أن مجال الزراعة كان شاسعًا وأنّ أهمّ مراكز الإنتاج لم تتغيّر مواقعها عبر التاريخ. وهي تتمثل قبل كلّ شيء في سهل عنّابة الخصب والمرويّ على أحسن وجه وسهل باجة – ماطر. فبالنسبة الى الإدريسي في القرن الثاني عشر ، كانت باجة أثرى مدينة مغربية من حيث القمح. وفي بداية القرن السادس عشر قدّر ليون الإفريقي إنتاج منطقة باجة السنوي بأكثر من عشرين ألف ستيّة[2]. ومع ذلك فإنها لم تكن آهلة بالسكان إلى حدّ الإشباع ، فقد كان الأهالي يعهدون الى «الأعراب» بزراعة بعض أجزائها ، ويبقى البعض الآخر «خاليًا»[3]. كما كانت سهول التلّ الأعلى التونسي ، المحيطة بالأربس ، مشهورة بوفرة حبوبها ، التي يدلّ عليها وجود بعض طواحين القمح على ضفاف نهر. وكانت سهول قسنطينة المرتفعة تابعة هي أيضًا للأراضي الصالحة للزراعة ، التي أشار الإدريسي إلى وجودها حول مجموعة من المحطات مثل تيفاش ومسيلة وكذلك في طبنة ، والغالب على الظن أنها قد تراجعت بالنسبة إلى بعض النقاط في اتجاه الحضنة ، على وجه الخصوص ، وذلك إثر الفتح الإسلامي ، ولكن ليون الإفريقي أشار الى وجودها أيضًا حول نقاوس[4]. أما مدينتا قسنطينة وتيفاش، فإنهما لم تكفا عن خزن الحبوب التي يتحصل عليها السكان المجاورون، في مطاميرهما[5]. على أنّ القمح كان يرد أيضًا من مناطق أخرى وبالخصوص المنطقة شبه الساحلية المجاورة لمدينة تونس ، على وجه أخصّ بعض الأودية الجبلية. ولكنّ الشعير الذي يكتسي صبغة ريفية أكبر، كان يعمل على إقصاء القمح جزئيًا أو كليًا في المناطق الأقل حظًّا ، من حيث الظروف الطبيعية : كالارتفاع والجفاف النسبي والأراضي الأقلّ خصوبة.

---

1) أنظر حول هذه المسألة وحول ملاءمة القمح الصلب لمناخ الشمال الإفريقي ، بوف (Bœuf)، القمح بتونس ، تونس ، ج 1 ، 1932 ، ص 25.

2) [مكيال قديم قدره أربع ليترات ونصف].

3) الإدريسي ، ص 134/115 وليون ، 120/3.

4) الإدريسي ، ص 109/93 ، 137/117 وليون ، 92/3 ، 138.

5) أنظر: الجزء الأول من هذا الكتاب.

وقد أشار ليون الإفريقي إلى وفرة الشعير بالقرب من بعض المدن الساحلية مثل بجاية وجيجل والمنستير ، ومن بعض المناطق الداخلية القريبة من زغوان ، ولكنه كان يسود بوجه خاص في البلاد الطرابلسية سواء في المناطق الجبلية أو السهول الساحلية[6]. والملاحظ أن الشعير الذي تبلغ قيمته التجارية عادة نصف قيمة القمح ، قد كان بتلك الصورة أسهل منالاً بالنّسبة إلى عامّة الشعب ، وكان يقوم بدور أساسي في التغذية البشرية.

وإلى جانب هذين النوعين الأساسيّين من الحبوب ، كانت إفريقية تزرع في مساحات محدودة أكثر ، الذرة البيضاء والدُّخْن[7].

وحسب إحدى النوادر المشهورة التي يستحضرها كلّ قارئ متعوّد على تاريخ الشمال الإفريقي ، كانت نواة الزيتونة ترمز الى الثروة بالنسبة الى إفريقية في العصور القديمة. وفي العصر الوسيط استمرّ الناس في زراعة الزياتين بكل عناية في السهول الساحلية التابعة للبلاد التونسية الطرابلسية ، ولكن بعد الغزوة الهلالية تقلّص مجال زراعتها تقلّصًا لا شك فيه. أما زراعة الحبوب فإنها تتلاءم إلى حدٍّ ما مع تطوّر حياة الترحال ، إذا أنها لا تستدعي بالضرورة استقرار الفلاح في الأرض ، كما أن دورتها القصيرة المدى تسمح للفلاح ، سواء كان مستقرّا أو مترحلاً ، بإستغلال الأرض ، خلال فترات قصيرة من الأمان أو الاستقرار. وليس الأمر كذلك بالنسبة الى زراعة الأشجار. ذلك أن الأشجار المغروسة مهما كان عددها ، تعرقل تحركات البدو الرحّل ومواشيهم ، وإذا أُتلِفَت فإنها لا تنبت من جديد في وقت قصير. وبناء على ذلك فإن المُزَارع المستقرّ المتعرّض لتلك الأضرار ، علاوة على الترويع ، كثيرًا ما تهن عزيمته ، فيضطرّ الى تعاطي زراعة أخرى أو الانسحاب من الميدان. وهكذا فقد اختفت غابة الزياتين في صفاقس ، تلك الغابة التي شاهدها الادريسي ، ولكن العبدري والتجاني اللذان أعادا ذكراها الى الأذهان ، قد أكّدا أن الإعراب قد قضوا عليها بأكملها ، حتى لم تبق أية شجرة قائمة الذات وأصبح سكان تلك المنطقة مضطرّين إلى جلب زيوتهم من جربة[8]. ولم تعرف منطقة صفاقس الازدهار من جديد إلّا بعد الاحتلال الفرنسي ، وذلك بفضل الزياتين.

أما ساحل سوسة والمهديّة ، الأكثر حظوة والمتعرّض هو أيضًا لتخريب الأعراب ، فقد

6) الإدريسي ، ص 155/130 وليون ، 81/3 ، 86 ، 139 ، 155 ، 184 ، 189 ، 194 – 6.

7) المسالك ، ص 101/4 ورحلة التجاني ، 3/2 (لدى أهالي غمراسن في التخوم التونسية الطرابلسية).

8) الإدريسي ، ص 101/4 ورحلة التجاني ، 128/1 والعبدري ، ص 126 ب.

حافظ على قسم كبير من زياتينه. وقد بقيت غابة قديمة من الزياتين، قائمة الذات حتى في عصر التجاني، جنوب الجمّ، حتى محطّة أم الأعشاب، كما كانت منطقة سوسة في بداية القرن السادس عشر، أكبر مركز من مراكز إنتاج الزيت(9). كما كانت توجد بعض غابات الزياتين التي تكتسي شيئًا من الأهمية، في اتجاه الشمال، في ضواحي تونس، وفي اتجاه أقصى الجنوب بجربة. وقد أشارت المراجع التي يتراوح عهدها بين أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الرابع عشر، إلى وجود بساتين الزيتون في قابس وحامّة قابس وتقيوس ونفزاوة وتبلبو وكتانة – وقد غُرست البساتين الأخيرة بمبادرة من السلطان أبي زكرياء الأوّل – وكذلك في المنطقة الساحلية الطرابلسية، في صرمان ولبدة وبالخصوص زنزور. كما أضاف ليون الإفريقي الى هذه القائمة الناقصة بطبيعة الحال، منطقة القبائل الصغرى وقفصة وجبل غريان(10).

وهناك زراعة متوسّطية أخرى، يصعب علينا عدم ذكرها مع الزراعة السابقة، ألا وهي زراعة الكروم. ونحن نعلم مدى الأهميّة التي أصبحت تكتسيها من جديد، زراعة الكروم التي كانت منتشرة قبل ذلك في العصور القديمة، بالنسبة الى اقتصاد الشمال الإفريقي، وذلك بسبب المعمرين الأروبيّين. ولكنّنا لا نستغرب أبدًا، إذا لاحظنا أن الإسلام الذي يحرّم الخمر ولا يبيح إلّا عنب المائدة أو عصير العنب غير المخمّر، قد حدّ من زراعة الكروم في العصر الوسيط. ولكن جربة كانت تنتج في العهد الحفصي الزبيب بكثرة. كما أشارت بعض المصادر إلى وجود الكروم بصورة متقطعة في كلّ من القلّ وتونس ورادس وزنزور وبالقرب من لبدة، وكذلك داخل نقاوس، حسب شهادة ليون الإفريقي(11).

وتعتبر زراعة النخيل أهمّ زراعة بعد الحبوب والزياتين. ولم يتغيّر مجال تلك الزراعة، الذي حدّدته الطبيعة من العصور القديمة الى الآن، وهو يتمثّل في القسم الجنوبي من البلاد، والمنطقة شبه الصحراوية والصحراء. ورغم المكانة المرموقة التي تحتلها التمور في تغذية البدو الرحّل، فان الهلاليّين لم يحترموا دومًا وأبدًا، خلال فترة غزوتهم، أشجار النخيل

9) رحلة التجاني، 125/1 وليون، 153/3.

10) الاستبصار، ص 68/37 والتجاني، 142/1، 166، 170 و129/2، 355 – 6 والمسالك، 106/6 وليون، 192/3، 196، 260.

11) الاستبصار، ص 31/18 والتجاني، 65/1، 170 و129/2، 355 والفارسية، ص 364 والبربر، 340/2 وعبد الباسط، ص 95 وليون، 92/3.

المنتجة ، التي قاست العناء الشديد في ضواحي طرابلس ، وانقرض قسم كبير منها مع الزياتين المجاورة لها . فقد لاحظ التجاني في بداية القرن الرابع عشر انعدام النخيل في أماكن أخرى من ساحل سرت ، وقد كان موجودًا هناك بكثرة في سالف الزمان ، في تبلبو وجرجوزة مثلاً[12] .

ولكن في أواخر العصر الوسيط أعيد بدون شك غرس تلك الأشجار ، كما تم شيئًا فشيئًا إصلاح الأضرار التي تسبّبت فيها الجيوش الحفصية هي نفسها في بعض الواحات الكبرى الموجودة في إفريقية ، وذلك أثناء عمليات الحصار الصعبة . أما الأعراب ، فقد كان من صالحهم بعد بسط هيمنتهم ، أن يتركوا المزارعين المستقرّين والمستغَلّين من قِبَلهم ، يواصلون زراعة النخيل وبناء على ذلك ، فإن أحسن الواحات ، قد بقيت في الجملة على حالها ، وهي تتمثل أوّلاً في بساتين النخل الموجودة جنوب منطقة قسنطينة ، في بسكرة وتلغة وتقرت وورقلة ، والمشهورة بوفرتها وجودة منتوجاتها ، وتتمثل ثانيًا في بساتين النخل الموجودة في الجنوب التونسي من قفصة والجريد الى جربة ، مرورًا بنفزاوة وحامّة قابس ، ولكنّ نخيل البلدتين الأخيرتين لا ينتج تمورًا جيّدة[13] . وأخيرًا فإن جبل غريان وعدة مراكز واقعة على السواحل الطرابلسية ، كانت توفّر تمورًا صالحة للاستهلاك من بينها تمور زنزور التي كانت تمتاز بحسن طعمها[14] . إلّا أن النخيل لم يكن يزرع من أجل تموره فحسب ، إذ يستخرج منه «اللاقْمي» وهو مشروب محبوب من قِبل الأهالي ، كما كانت تستعمل جذوعه واليافه وسعفه لبناء المنازل وصنع الحبال والسلال .

وهناك إنتاج آخر أقل أهمية من إنتاج التمور ، ولكن لا يستهان به ، ألا وهو إنتاج التين ، فقد كانت أشجار التين متفرّقة في مجال شاسع للغاية ، وبالخصوص في السهول الساحلية والمرتفعات ، مثل بجاية ومنطقة القبائل وجيجل ومنطقة تونس وساحل سوسة وقابس وجربة وصرمان وطرابلس وقد أشار الإدريسي بالإضافة الى ذلك الى وجود أشجارر التين في جبل نفوسة ، كما أشاد ليون الافريقي بتين نقاوس[15] . وأشارت المصادر أيضًا إلى بجاية وجيجل

12) الإدريسي ، ص 142/121 والتجاني ، 102/2 ، 128 ، 150 – 1 .

13) ليون ، 172/3 – 3 . ولكن الإدريسي ، ص 125/107 تحدّث عن تمور قابس الجيّدة . كما أشار التجاني ، 140/1 ، 142 ، إلى وفرتها . وحول نخيل الجنوب التونسي ، أنظر : رحلة التجاني ، 170/1 ، 185 ، 191 ، 199 ، 104/2 ، 110 .

14) رحلة التجاني ، 121/2 ، 124 ، 129 وليون ، 181/3 ، 196 ، 202 – 4 .

15) الإدريسي ، ص 105/90 ، 124/105 والتجاني ، 142/1 ، 170 ، 126/2 ، 151 (وقد أشار إلى استعمال كلمة =

ونقاوس، باعتبارها مناطق منتجة للجوز، فحسب ليون الافريقي كانت أشجار الجوز تحيط مدينة تبسة بغابة حقيقيّة[16]. ونحن نعرف أن المسلمين كانوا يستغلّون تلك الأشجار لا من أجل ثمارها فحسب، بل أيضًا من أجل قشرة جذورها أو حتى جذوعها، وتعرف تلك القشرة باسم «السّواك» الذي يدلكون به اللثة والأسنان. كما لاحظ ابن فضل الله في القرن الرابع عشر انعدام شجر الفستق. ونحن نستغرب من هذه الملاحظة، لأن الشهادات قد أثبتت وجود تلك الشجرة في افريقية حتى القرن الثالث عشر، وما زال الأهالي يزرعونها في صفاقس الى يومنا هذا[17] وأشارت المصادر في بداية القرن السادس عشر إلى وجود شجر الخرّوب، الذي لا شك أنه كان منتشرًا على نطاق واسع، وبالخصوص بالقرب من المنستير وفي جبل وسلات[18]. وكان شجر العنّاب موجودًا على وجه الخصوص في سهل بونة التي أصبحت تدعى من أجل ذلك «مدينة العنّاب»، [أو عنّابة]. في حين كانت بعض الأنواع من النباتات البرّية تغطّي قسمًا كبيرًا من السباسب التونسية وتظهر في أماكن مختلفة من الشمال الإفريقي[19].

وهناك خضر وثمار أخرى صالحة للاستهلاك، كانت تنتجها البساتين والحقول المجاورة للمراكز السكانية الأكثر كثافة. إذا لم تكن توجد أيّة مدينة أو قرية كبيرة، لا يحيط بها عدد قليل أو كثير من الأشجار المثمرة أو حقول البقول، بقطع النظر عن النباتات المزروعة تحت ظلال نخيل الواحات.

ومن بين الأشجار المثمرة المزروعة في إفريقية، كانت مجموعة الحمضيات تحتل مكانة مرموقة، مثل نارنج تونس قرطاج والليمون، والليمون الحلو والأترج[20]. ومن فصيلة الدّراقنة، كان يوجد الخوخ – في قرطاج وصرمان مثلاً – والمشمش والبرقوق والكرز والزعرور

= «كرمة» في طرابلس بمعنى شجرة التين) والبربر، 340/2 وأدورن، ص 224 وليون، 86/3، 91، 129، 153، 156، 177، 189، 192.

16) الإدريسي، ص 110/94 وليون، 86/3، 91، 114 – 5، 189.

17) المقديسي (القرن 10)، 239/3 والبكري، 100/47 – 1 والمسالك، ص 102/5 وابن سعيد في جغرافية أبي الفداء، 197/2. كما أن شجر الموز الذي أشار ابن فضل الله إلى انعدامه، كان موجودًا بقابس في القرن 13؛ البكري، ص 41/17 وابن سعيد، 198/2.

18) ليون، 196/3، 168.

19) رحلة التجاني، 179/1 وليون، 107/3.

20) الإدريسي، ص 24/104 (الليمون بتوزر) والمسالك، ص 102/4 والبربر، 340/2 وأدورن، ص 197 وليون، 129/3، 142، 260.

والزعرور الجرماني ، كما كان موجودًا التفاح ، في القلّ وميلة والمنستير وجربة وزنزور ، والإجاصّ في ميلة والمنستير وبالخصوص بشري ، والسفرجل في بشري وتغيورة وزنزور وأخيرًا اللّوز. وكانت أشجار الرمّان موجودة بكثرة في تونس والمنستير وصرمان وزنزور. و يضاف التوت الأبيض والتوت الأسود الى هذه المجموعة المتنوعة بمَا فيه الكفاية ، التي يتمّمها الخيار والبطيخ الأصفر والأخضر[21].

وكانت إفريقية تزرع أيضًا أنواعًا أخرى من فصيلة القرعيّات مثل القرع. وأما بالنسبة إلى الخضر ، فقد كانت الحقول تنتج بالخصوص الفول والفصوليا والعدس والجلبان والحمص والباذنجان واللفت والملفوف والكرنب والسلق والفرفحين والخسّ والهندباء والملوخيّة والهليون (أو السكّوم). و يضاف الى هذه القائمة التي ضبطها ابن فضل الله ، الجزر والثوم والبصل. وفي العهد الحفصي كان يُزرع «السُّعد» الصالح للاستهلاك في منطقة قابس ، وكان مرغوبًا فيه في كامل أنحاء المملكة التونسية ، من أجل عسقوله النشوي. وقد كان يعرف مثل اليوم باسم «حبّ عزيز» ، ويمتصه الناس من أجل طعمه السكّري. أمّا القصب السكّري ، فقد كان نادرًا وكان الناس لا يعصرونه بل يمتصونه قِطَعًا قِطَعًا ، بعد الأكل. وقد شاهد ليون الافريقي غرسًا من القصب السكّري في قمّرت[22].

كما كان يوجد عدد كبير من النّباتات العطرية والطبيّة والصبغية ، وقد كانت تنبت بصورة طبيعية أو بعناية الانسان في إفريقية. هذا وإنّ الإدريسي ، بالنسبة إلى ضواحي بجاية في القرن الثاني عشر ، والعالم النباتي الأندلسي ابن البيطار ، بالنسبة إلى أماكن مختلفة من إفريقية في القرن الموالي ، قد ذكرا أسماء البعض من تلك النباتات ، لا يسمح المجال بدراستها هنا. وقد أشار المؤلف الأول إلى نباتات الكمّون والكرويّة والأنيسون ، التي كانت تنبت في ضواحي قرطاج وتقّيوس وقفصة وسبيبة ، وفي جزر قرقنة ، والقرطم في قرطاج. وكان الناس يزرعون الحنّاء في تقيوس وتوزر وقابس ، والزعفران في ضواحي أبة. وقد أشارت المراجع إلى وجود هذا النبات الأخير في فترة لاحقة ، بجبل غريان. كما أشار ابن فضل الله

21) الإدريسي ، ص 110/94 والاستبصار ، ص 31/18 ورحلة التجاني ، 170/1 – 1 (وقد أتلف أهالي جربة قسمًا كبيرًا من أشجار التفاح ، لأن النصارى كانوا يستولون على الثمار دون دفع ثمنها) ، 129/2 والمسالك ، ص 101/4 – 2 وأدورن ، ص 197 وليون ، 105/3 ، 129 ، 156. وكان يطلق على التوت الأسود اسم «التوت العربي» ، أنظر: مناقب سيدي ابن عروس ، ص 44.

22) المسالك ، ص 105/5 وابن سعيد ، المرجع المذكور ، 198/2 وليون ، 149/3 ، 172. وكان السكر يباع في تونس في القرن الثالث عشر (معالم الإيمان ، 25/4). ويبدو أن عنابة وبجاية كانتا تنتجان السكر (ماس لاتري ، معاهدات ، ص 268).

في القرن الرابع عشر الى المردقوش والرند والورد والياسمين والنرجس والنينوفر الاصفر والخيري والآس والبنفسج والزنبق والزعفران والحبق والسعتر (أو الصعتر)[23]. ونضيف الى هذه القائمة بعض النباتات المحتمل وجودها آنذاك، لأن الناس كانوا يستعملون خصائصها، مثل الخشخاش المنوّم والقنّب الهندي[24].

ومن النباتات النسيجية، يبدو أنه لم يكن مزروعًا بانتظام إلّا القنّب والكتّان في ضواحي بجاية وجيجل. ففي القرن الثاني عشر، كان القنّب موجودًا أيضًا في قرطاج والكتان في ضواحي عنابة، وكذلك في نابل، في بداية القرن السادس عشر. أمّا القطن، فقد أشار الادريسي إلى وجوده في عدة أماكن، ولكن يبدو أن انتاجه الذي كان ضعيفًا للغاية في العصر الحفصي، قد انقرض شيئًا فشيئًا[25]. وبالعكس من ذلك لا ينبغي أن نهمل استغلال الموارد الطبيعية المتمثلة في الحلفاء والأسل والنخل البرّي، وقد كانت تزوّد بالموادّ الأولية نسيج الحلفاء وصناعة السّلل.

ونظرًا لصعوبة النقل، أكثر من طبيعة الفصائل النباتية، كان الناس يستغلّون على نطاق ضيّق الغابات الطبيعية، لتوفير العوارض والروافد للمدن الرئيسية. فقد كان الخشب الصالح للبناء نادرًا[26]، وكان الناس يلتجئون لهذا الغرض إلى غصون الأشجار المثمرة، التي كانوا يستعملونها أيضًا للتدفئة. وكانوا يجلبون إلى المدن الفحم الخشبي، بسهولة أكبر. وعلى المرتفعات الجبليّة، لا سيّما على طول الساحل القسنطيني، كان الناس يستعملون خشب الصنوبر لصنع السفن وانتاج القطران[27]، ويستعملون خشب الفلّين على عين المكان. ويبدو أنهم لم يكونوا يأنفون أكثر من اليوم، من استعمال حبّات الصنوبر – البندق[28] – وبلوّط الفلين لاستهلاكهم اليومي.

---

23) الإدريسي، ص 90، 104، 111، 117، 119، 104/127، 122، 130 وابن سعيد، 198/2، 200 وابن البيطار، جامع المفردات، ترجمة لوكلير، 13 جزءًا، باريس 1877 – 83، في أماكن مختلفة والبربر، 340/2 والمسالك، ص 103/5 – 4 وليون، 196/3.

24) أنظر: الفصل الموالي، مستوى العيش.

25) الإدريسي، ص 86، 93، 104، 111، 109/117، 122، 130، 136 وابن سعيد، المرجع السابق وليون، 86/3، 149، 189.

26) ليون، 141/3 (تونس).

27) الإدريسي، ص 105/90.

28) لعلّ المقصود بكلمة «جلّوز» المستعملة في معالم الإيمان، 237/4، «نواة الصنوبر». [ما زالت كلمة «جلّوز» مستعملة إلى الآن في صفاقس للدلالة على «اللوز»].

وفي بلد مثل إفريقية الحفصية ، لا ينبغي بطبيعة الحال البحث عن وجود سياسة عامة تتعلق بتوطين النباتات أو التشجير أو استصلاح الأراضي. ذلك أن طرق الاستغلال قد بقيت في الغالب بدائية ومقصورة على المجهود المحلّي. ولكن ما أكثر الموارد النباتية التي أصبحت اليوم تحتلّ أكثر فأكثر مكانة ثانوية ، وقد كانت في سالف الزّمان على غاية من الأهمية ! وما زال الى يومنا هذا – والحقّ يقال – كثير من السكان الرحّل أو المستقرّين في البادية يعرفون تقليديًّا الاستعمالات الممكنة لعدة نباتات طبيعية ، كما هو الشأن بالنسبة إلى كثير من الفلاحين في أروبا. وكان ذلك يمثّل في العصر الوسيط ضرورة حقيقية ، لأسباب مختلفة ، منها انعدام الملوّنات الكيميائية واستعمال الأدوية النباتية وقلّة المعاملات ، والكفاح المستميت والمستمّر الذي يخوضه الانسان والحيوانات ، ضد الجوع.

فلو أردنا ضبط قائمة أوفى من القائمة التي قدّمناها ، لوجب علينا أن نضبط من بين القوائم ، قائمة النباتات الصالحة لتغذية الحيوانات الداجنة. وعندئذ يتعيّن علينا إدراج النباتات الطبيعية ، على وجه الخصوص. وممّا لا شك فيه أن تلك النباتات التي كان يستعملها الرعاة الى أقصى حدّ ممكن أثناء تنقلات مواشيهم ، كانت في الجملة مماثلة للنباتات الموجودة في الوقت الحاضر. ولكن تجدر الاشارة في هذا الصدد الى حالة استثنائية بالغة الأهمية ، تهمّ أيضًا التغذية البشرية. ذلك أنّ التين الشوكي أو «الهندي» الوارد من المكسيك ، لم يدخل إلى البلاد إلّا في القرن السادس عشر ، إن لم يكن في القرن السابع عشر. وان تعدّده يعتبر لا محالة العنصر الذي ساهم أكثر ، خلال العصور الحديثة ، قبل الاحتلال الفرنسي ، في تغيير المنظر النباتي ، بالنسبة الى العصر الوسيط. ومن الناحية الاقتصادية التي تهمّنا في هذا المقام ، نلاحظ بالخصوص أن العصر الحفصي لم يكن يتصرف آنذاك في ذلك المورد الملائم ، البالغ الأهمية سواء بالنسبة إلى الإنسان أو بالنسبة الى الحيوانات.

2 – الحيوانات والمعادن :

على إثر اتساع نطاق حياة الترحّل ، نتيجة للغزوة الهلالية ، وتراجع استقرار السكان ، تغيّر الطابع الزراعي الخالص الذي كانت تتّسم به إفريقية ، ليفسح المجال ، على نطاق أوسع من قبل ، لتربية الماشية ، وبالخصوص الصنف الملائم أكثر لحياة الترحّل والسباسب ، أعني تربية الإبل والغنم.

وليس لدينا أيّ مؤشر ، لتقديم بعض الأرقام ، ولو بصورة تقريبية للغاية ، بخصوص

مختلف أصناف الماشية الإفريقية. ولكنّ الأمر الثابت هو أن الدوابّ كانت تتعرض دوريًّا للفناء على نحوٍ مريع، فوق أديم تلك الأرض المتميّزة بقلة المطر وتواتر فترات الجفاف. وقد كان الناس يجهلون زراعة العلف ولا يدخّرون لفائدة ماشيتهم أيّ نوع من العلف.

هذا وإنّ الجمال الوحيدة السنام التي تعرّضنا لها عندما تحدّثنا عن حياة البدو، كانت تُستعمَل في آن واحد للركوب ولحمل الأثقال، وكان الناس يستعملون أيضًا لبنها ووبرها ولحومها وجلودها. أمّا الخرفان فيبدو أنّها كانت، مثل اليوم، تنتمي إلى السلالة ذات الألية النحيفة، في منطقة قسنطينة، وتنتمي في المناطق الشرقية الى السلالة ذات الألية الغليظة المنتشرة حتى في الشرق الأقصى[29]. وقد كانت توفّر كميات كبيرة من الصوف المستعمل على عين المكان أو في الخارج، وكان صوف جربة يحظى بسمعة لا مثيل لها في شمال إفريقيا، بفضل نوعيّته الرفيعة[30]. وأمّا العنز الذي كان أقلّ عددًا من الغنم، فقد كان يُفضِّل المرتفعات على السهول وكان يوفّر مثل الظأن اللبن واللحوم والجلود. كما كان يُستعْمَل شعره الطويل لصنع نسيج الخيام. وكان الناس يربّون أيضًا، لا سيما في الشمال، البقر الصغير الحجم، الأقل ملاءمة من الظأن أو الماعز، لحياة التنقّل وللمناخ الجافّ.

وقد كان أكابر القوم والمحاربون يستعملون لركوبهم الجياد العربية والخيول المغربية، باعتبارها من أحسن الدوابّ من حيث السرعة والصمود[31]. أما الحمير الصغيرة والقوية، المستعملة للركوب وحمل الاثقال، فقد كانت أكثر الدوابّ انتشارًا، لأنها كانت في متناول الفقراء، وضروريّة حتى بالنسبة إلى سكان المدن، بينمَا كان ركوب البغال يعتبر من الأمور شبه الكمالية.

هذا وإنّ تحريم الشريعة الإسلامية لأكل لحم الخنزير، باعتباره حيوانًا نجسًا، قد أفضى الى إلغاء تربية ذلك الحيوان من شمال إفريقيا. وحتى وجوده في الفنادق النصرانية، لم يكن مسموحًا به. وبناء على ذلك فإنه لا يمكن تصديق العبدري الذي اتّهم أهل زوارة في البلاد الطرابلسية، بالمتاجرة بالخنازير مع النّصارى[32]. فلعلّ مناهضة المسلم السنّي لأولئك الخوارج، المارقين في نظره، قد تغلبت في تفكيره على الشعور بالواقع.

29) أنظر حول الإبل في إفريقيا والغنم في تونس ومصر، ليون، 430/3 – 5، 441.
30) رحلة التجاني، 171/1.
31) أدورن، ص 205 وليون، 435/3 – 7.
32) ماس لاتري، معاهدات، ص 90 والعبدري، ص 41 ب.

وقد كانت تربية الدجاج والحمام منتشرة أكثر من تربية الإوزّ[33]. وأمّا الأرنب الذي كان فراؤه مرغوبًا فيه في صناعة الفراء ، فقد أشار ابن سعيد الى أنه قد جلب من الأندلس وسبتة وتم تدجينه بتونس خلال النصف الأوّل من القرن الثالث عشر[34].

كما كانت تربية النحل الذي يوفّر العسل والشمع ، منتشرة في أماكن مختلفة من البلاد. وقد أشار ليون الافريقي الى وجود النحل في جبل زغوان والشمع في المرتفعات المجاورة للقلّ. وبالنّسبة الى الساحل القسنطيني الحالي ، فقد أشار الإدريسي الى إنتاج العسل في عنابة وجيجل[35].

ومن ناحية أخرى ، فإننا نعلم ما كان يشعر به عدد كبير من المسلمين من اشمئزاز تجاه الكلاب ، وقد زادت تعاليم الشريعة الإسلامية من حدّة ذلك النفور المشوب بشيء من الخوف السحري[36]. ولم تتخلّص إفريقية الحفصية من ذلك الشعور ، بل إن مسألة الكلاب قد تحوّلت ذات يوم الى المجال القانوني. ذلك ان حرّاس أسواق القيروان قد استعانوا ببعض الكلاب لأداء مهمّتهم ، فأثار ذلك الصنيع انفعالاً شديدًا لدى المارة الذاهبين في الصباح الباكر الى المسجد أو الى الحمّام ، واختلف فقهاء القيروان حول فضّ تلك القضية التي انتهت بايجاد حلّ وسط يتمثل في السماح للحرّاس باستعمال الكلاب ، على شرط أن يربطوها منذ الفجر[37]. وأشارت بعض المراجع إلى أحد رجال الدين الذي «كان لا يدخل دارًا فيها كلب»[38]. وبالعكس من ذلك ، فإن فقيهًا آخر من أصل إفريقي ، كان قد هاجر إلى المشرق ، وهو العالم الشهير ابن القوبع ، كان يدافع عن كلّ كلب يتعرّض لسوء المعاملة ، ويقول للرجل القاسي : أليس هذا الكائن شريكك في البهيميّة ؟[39].

ولئن كانت كلاب الحراسة مسموحًا بها إلى حدٍّ ما وكلاب الرعاة محتقرة — وقد كان

---

33) المسالك ، ص 104/6.

34) ابن سعيد ، 122/1. ويبدو أن الأمر يتعلّق بحيوان داجن ، وقد أطلق عليه المؤلف الإسم الروماني «قنلية».

35) الإدريسي ، ص 114/98 ، 136/117 وليون ، 93/3 ، 194.

36) أنظر : ويليام مارسي ، تكرونة ، ص 285 — 7 وانظر : رأي المذهب المالكي حول هذه المسألة في «المدوّنة» ، 74/3. وحول تسامح الإمام مالك في هذا الميدان ، أنظر : الدمشقي «رحمة الأمة في اختلاف الأيمّة» ، القاهرة 1351 ، ص 6.

37) الأبي ، الإكمال ، 60/2 ، 394/5 ، 396.

38) معالم الإيمان ، 131/4. أنظر في نفس الكتاب ، 164/4 القصة الغريبة المتعلّقة برجل من رجال الدين وامرأة وكلبها حديد.

39) الدرر الكامنة ، 183/4.

المسلمون المتديّنون يعتبرون عادة أهل توزر القديمة المتمثلة في أكل الكلاب ، بمثابة العار[40] — فإن كلاب الصيد ، مثل السلوقي النحيف الجسم والسريع ، كانت تحظى باعتبار بالغ وكان السلطان ذاته يعتبر نفسه سعيدًا بامتلاك البعض منها[41]. ذلك أن الصيد كان يعتبر متعة مرغوبًا فيها ، وكان سراة القوم يتعاطونه ، بالرغم من استنكاره ، من حيث المبدأ ، من طرف التعاليم الشرعية الصارمة ، إذا كان الأمر يتعلق بضرب من ضروب اللهو[42] ، وقد سبق أن رأينا المكانة التي كانت تحتلها في حياة السلاطين تلك التسلية النبيلة. على أنه مما لا شك فيه أن الصيد يعني في كثير من الحالات أكثر من مجرّد اللهو ، إذ يمكن أن يستجيب الى الحاجة إلى إبادة الحيوانات المخطرة. وممّا يُذكَر أن السلطان عثمان أو ابنه الأكبر ، إذا تعذر عليهما المساهمة في عمليّة الصيد ، كانا يكلفان بالإشراف عليها شبه «رؤساء الصيّادين بالكلاب»[43]. وكان الكركي يعتبر طريده ملكية ، كما كان الصيّادون يقتنصون كذلك السُّمانى والحجلة وربّما الحُبارى والسُّمنة. وتشتمل الحيوانات الصيدية أيضًا على الأرنب البرّي والظبي والغزالة والثعلب والحمار الوحشي والأيل وكذلك النعامة في الجنوب والأسد والنمر في الغابات الجبليّة. إلّا أنّ الحمار الوحشي والأسد والنعامة قد اختفت الآن من تلك الربوع. وقد كان الصيّادون في عصر ليون الإفريقي ، يقتنصون عددًا كبيرًا من صغار الحيوان الأخير ثم يسمّنونها ويأكلونها في منطقة قسنطينة[44]. وفي ضواحي زوارة كان الصيّادون يقتنصون بالشباك الغزلان التي كانت موجودة بكثرة في تلك المنطقة[45]. ولكنّ الرياضة التي كانت تثير أشدّ حماس لدى الصيّادين ، كانت تتمثل في الصيد بمساعدة الطيور المطاردة ، مثل الباز. وعندما تحدث ليون الإفريقي عن الفهد ، روى لنا بصورة ممتعة كيف كان سكان الجبال في منطقة قسنطينة يتعاطون الصيد على ظهور خيولهم ، فيسدّون جميع المنافذ في وجه الفهد إلى أن يجبروه على الاستسلام. وكانت الطيور المطاردة مثل البزاة والصقور تتدرّب على اقتناص الكراكي والسمانيات والحجل والأرانب البرية. كما كانت تُرَوّض العقبان لصيد

40) المقدسي ، 243/3 والتجاني ، 201/1 – 2 ويذكر البكري أيضًا قفصة ، ص 284/148.
41) البربر ، 338/2.
42) الأبي ، الإكمال ، 269/5.
43) برنشفيك ، *Récits de voyage* ، ص 251.
44) المسالك ، ص 104/6 وأدورن ، ص 222 وليون ، 78/1 ؛ 441/3 ، 443 ، 456 ، 458 – 9. ويمكن أيضًا اقتناص بعض القردة في غابات منطقة قسنطينة ، الاستبصار ، ص 37/21 وليون ، 444/3.
45) رحلة التجاني ، 123/2.

الثعلب. وكان الصيّادون يشركون أحيانًا الفهود مع كلاب الصيد، مثلما هو الشأن في المشرق[46].

وقد كان أهل إفريقية يضعون في الأقفاص مختلف أنواع العصافير الصغيرة، ذات الريش الزاهي الألوان، والأنغام الشجيّة. وكان سكّان المدن يتذوّقون رؤية أو سماع تلك العصافير المسجونة التي تعتبر من مفاتن الطبيعة، ولم تنقطع تلك العادة القديمة لدى أعقابهم الحاليّين. ويبدو أن قاضي الجماعة ابن زيتون، في أواخر القرن الثالث عشر، كان يحبّ وضع بعض العصافير الشادية في الأقفاص، وبعد مرور ستة أشهر أو عام، يفرج عنها[47].

* * *

وأما الصيد البحري فيكاد يقتصر على صيد الأسماك بالقرب من السواحل، وكان يتعاطاه قسم من سكان المناطق الساحلية. وقد أشار الإدريسي إلى أسماك جيجل الكبيرة والممتازة، كما ذكر كيف كان صيّادو صفاقس يضعون شباكهم في المياه الراكدة. وأوضح ليون الإفريقي من جهته أن الصيادين بالقرب من صفاقس، كانوا يصطادون كميات وافرة من الأسماك الصغيرة (السبارس)، وأن الصيد البحري في تدلس كان يوفّر محاصيل طائلة، حتى أن الأسماك قد فقدت قيمتها التجارية. ولكن المؤلفين قد أشاروا بالخصوص إلى الأسماك التي كانت موجودة بكثرة في بحيرة بنزرت المالحة مؤكّدين على تفوّق كلّ نوع من الأنواع خلال مختلف الفصول، مثل البونيت والقاروص والعلاّش [سردينة متوسطة] والشفنين، إلى غير ذلك من الأنواع التي يصعب علينا تعريف أسمائها[48]. وهناك طريقة صيد طريفة ما زالت مستعملة الى الآن، وقد أشارت اليها المصادر منذ أوائل العصر الوسيط، وهي تتمثل في استعمال سمكة بوريّة، كطُعْم لاصطياد الأسماك، على طول ضفة البحر[49].

---

46) البربر، 338/2.

47) الأبي، الإكمال، 224/5، 58/7. كما أشار أدورن (ص 189) إلى وجود عدد كبير من النُحام. وما زال هذا الطير موجودًا إلى الآن في بحيرة تونس.

48) الإدريسي، ص 98، 107، 114/114، 126، 133 ورحلة التجاني، 128/1 وليون، 125/3، 150، 155، 162، 175 و Gateau، أسماك بحيرة بنزرت حسب الإدريسي، نشرية الدراسات العربية، الجزائر 1942، ص 99 – 101.

49) البكري، ص 23/58 و Bonniard، المجلة التونسية، 1934، ص 135.

وخلال شهريْ ماي وجوان تتوالد أسراب من التنّ في سواحل البلاد التونسية الشرقية. ويتطلب صيدها منشآت ضخمة وباهظة التكاليف. ويبدو أنه، لئن تمّ خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر تفويض احتكار صيد التنّ الى الجنويّين، فذلك لأن هؤلاء بدون شك كانوا قد بادروا باستغلاله وسدّدوا نفقاته الأوّلية. وقد كان الأمر يتعلق عهدئذ بمصيدة التنّ بنوبية (سيدي داود). كما شاهد أدورن في سوسة الأقبية التي كان الجنويّون يملّحون فيها التنّ لحفظه[50].

على أن الصيد البحري لم يكن يهتمّ بالسمك فحسب، فقد كان استغلال الأرصفة المرجانية، يتم منذ عهد بعيد في عرض البحر بمرسى الخرز وطبرقة. وكما هو الشأن بالنسبة الى صيد التنّ، فقد عهد الحفصيّون بصيد المرجان إلى النصارى الأجانب، أي الى القطلونيين في أول الأمر ثم الى الجنويّين، ابتداء من منتصف القرن الخامس عشر. فقد كانت سفن الصيد التي يركبها حوالي عشرين رجلاً، تتقدم فوق الأرصفة ثم يستخرج الصيّادون المرجان، وذلك بشدّ أغصانه إلى أدوات في شكل صليب، مثقّلة بالحجارة وملفوفة بالقنّب أو الكتان. وعند توجيه تلك الأداة نحو قعر البحر، تتنقّل السفينة ذات اليمين وذات الشمال في شكل دائري، إلى أن يتمّ شدّ الأغصان، وعندئذ يجذب الصيادون بقوة، بواسطة حبلين إلى أن يجلبوا كل ما تحصلوا عليه من مرجان. فتكون الحصيلة وافرة والمرجان من النوع الرفيع[51]. وقد كان الناس يستعملونه للزينة والطلاسم. ولقد ظلّ صيد المرجان في سواحل افريقية، في العصور الحديثة، مصدرًا من مصادر الربح، إلى أن فقدت تلك المادّة قيمتها، بسبب استغلال الأرصفة المرجانية في البحار الجنوبيّة.

وكان خليج صفاقس، صالحًا كما هو الآن، لصيد الإسفنج. وبالإضافة إلى ذلك، ففي العهد الحفصي، حسب عادة قديمة انقرضت في العصور الحديثة، كان الغوّاصون يستخرجون من أصداف البحر «الخزّ»، الذي كان يعرف باسم «الصوف البحري» و «وبر الأسماك»، وكان مرغوبًا فيه باعتباره نسيجًا ثمينًا. ومن الأمور المشكوك فيها أكثر، الإشارة التي أوردها التجاني، ومفادها أنه قد كان من الممكن آنذاك العثور على اللؤلؤ في

---

50) Marengo، جنوة وتونس، ص 278، 280 وأدورن، ص 223.

51) المقدسي، 239/3 والإدريسي، ص 135/116 وياقوت، 24/8.

المحار الموجودة في خليج صفاقس. وقد فنّد مثل ذلك الزعم المؤرخ الصفاقسي مقديش في أواخر القرن الثامن عشر[52].

* * *

لقد كان أهم مورد معدني في إفريقية يتمثّل بدون شكّ في الملح. وكانت كتلات ملح المناجم الموجودة هناك، محلّ استغلال محلّي، على أقلّ تقدير. بل إن ربوة الملح الموجودة في الوطاية، شمال غربي بسكرة قد كانت تزوّد الخلفاء الفاطميّين بالملح الصالح للاستهلاك. كما كانت «سباخ» البلاد التونسية والبلاد الطرابلسية مهيّئة لإنشاء الملاّحات. وقد كان الناس يقدّرون بالخصوص ملاّحات البلاد الأخيرة بسبب جودة المادة المستخرجة منها، ولا سيّما السبخة الصغيرة الواقعة شيئًا ما غربي زوارة، والمعروفة باسم سبخة رأس المخبز، وقد كانت تقدم اليها السفن النصرانية لحمل الملح الى بلادها[53].

هذا وإنّ تيسير تزويد السكان بالملح من قِبَل السلطان، كان يعتبر عملاً جديرًا بالتقدير، وفي آن واحد عملاً سياسيًا. فأثناء صليبيّة لويس التاسع اشترى المستنصر من عند أحد الخواصّ سبخة أم الأصنام التي كان المعني بالأمر يستغلّها في منطقة القيروان، وسمح السلطان للمسلمين باستخراج الملح منها بكلّ حريّة[54].

ولم تكن إفريقية في بعض مقاطعاتها، تفتقر الى الجبس والكلس، والحجارة المنحوتة، وقد كان السكان يعرفون كيف يستغلّونها[55]. ولكن الأمر لم يكن يتمثل آنذاك إلّا في التراب المدكوك أو الطين، في شكل طوب مشويّ أو فجّ، وكان ذلك يمثل في كثير من المناطق أهم مادّة من موادّ البناء. كما كان الطين يستعمل بكثرة في صناعة الخزف الرائجة على نطاق واسع.

وأخيرًا ففي ذلك العصر، الذي لم يفكّر فيه الناس بعدُ في استغلال الفسفاط، كان باطن الأرض لا يوفّر من الموارد للإنسان، سوى بعض المناجم المعدنية. ذلك ان استخراج

52) المسالك، عن ابن سعيد، ص 21 — 126/2 وابن البيطار، المرجع المذكور، 386/2 — 7 ورحلة التجاني، 128/1 ومقديش، 80/2.

53) البكري، ص 112/52 ورحلة التجاني، 120/2، وماس لاتري، معاهدات، ص 224. كما أشار البكري (ص 171/85) إلى استغلال الملح البحري في لمطة.

54) الرزنامة التونسية [محمد بن الخوجة]، 1324 هـ، ص 59.

55) الإدريسي، ص 115/98 وليون، 180/3.

المعادن من تلك المناجم لم يتوقف أبدًا في العصر الوسيط ، كما تدلّ على ذلك ، أكثر من الوثائق التي بين أيدينا ، بقايا الأشغال التي يصعب علينا أن ننسبها إلى العهد الروماني ، نظرًا لما تتّسم به من نقص. إلّا أننا نتردّد كثيرًا في مشاطرة الرأي القائل «بأن أنشط فترة بالنسبة إلى الصناعة المنجمية في شمال إفريقيا هي القرون الوسطى لا العصور القديمة»[56]. ويبدو أن أهمّ منجم من المناجم التي كانت مستغلّة في إفريقية في العهد الحفصي هو منجم جبل الرصاص ، الواقع على بعد حوالي ثلاثين كيلومترًا ، جنوب شرقي مدينة تونس[57]. كما أشار الإدريسي إلى مناجم الحديد الموجودة قرب بجاية وفي عنابة والأربس ، ولم يذكر ليون الإفريقي إلّا مناجم الحديد الموجودة في منطقة القبائل[58]. ومهما يكن من أمر فإن إنتاج الحديد في إفريقية لم يكن كافيًا لتلبية الحاجات المحلية ، وكان من اللازم ، لسدّ البعض منها ، الالتجاء الى التوريد.

3 – الموادّ المصنوعة :

لقد كانت الموادّ الأوّلية التي تحوّلها الصناعة الإفريقية ، تتمثل أولاً وبالذات في منتوجات البلاد ، التي أشرنا اليها آنفًا. ولم تكن إفريقية تستورد من الخارج سوى بعض الموادّ التكميلية المتمثلة في النسيج والمعادن ، تضاف اليها مع ذلك شتّى أنواع المواد الصبغيّة ، المستوردة هي أيضًا لتلبية حاجات الصناعة.

وقد أشرنا آنفًا إلى الصناعات المتعلقة بالدقيق والزيت ، والتي تكتسي على وجه الخصوص صبغة ريفيّة. على أن طبخ المادتين المذكورتين وكذلك جميع الموادّ الغذائية الأخرى ، ينتمي بطبيعة الحال الى الميدان العائلي ، بصورة تكاد تكون مطلقة. إلّا أن المراكز العمرانية التي تكتسي شيئًا من الأهمية ، كانت في العصر الوسيط ، كما هو الشأن الآن ، تفتح المجال لنشاط مهني بالنسبة إلى مجموعة كبيرة من الخبّازين والطباخين وصانعي وباعة الحلويات والمرطّبات.

ومن ناحية أخرى ، فقد كانت المدن الكبرى تضمّ في صلبها ممثلين عن جلّ أنواع

---

56) Gsell, «Vieilles exploitations minières dans l'Afrique du Nord» في مجلّة ، *Hespéris*، الثلاثية الأولى ، 1928 ، ص 16.

57) أدورن ، ص 195.

58) الإدريسي ، ص 105/99 ، 136/117 – 7 وليون ، 180/3.

الحرفيّين ، كما كانت الحرف اليدوية المختلفة تتجمّع ضمن عدد مرتفع من المجموعات الحرفية . إلّا أن هناك بعض التخصّصات التي لا بدّ منها . كما أن بعض الظروف الطبيعية الملائمة أكثر ، أو ما يتميّز به بعض العملة من مهارة فائقة ، تتسبّب لعدد من المواد المعيّنة المصنوعة في بعض المدن ، في الاشتهار بجودة الصنع وحسن الذوق وربّما رخص الثمن .

أمّا القرى والمدن الصغرى المشتملة بالضرورة على عدد أقل من الحرف المتنوّعة ، فقد كانت تقتصر على صناعة واحدة أو عدّة صناعات معيّنة . ورغم أننا لا نستطيع تحديد تلك المواقع بالتفصيل ، بالنسبة إلى العصر الحفصي ، فليس من المستحيل أن نتعرّف على بعض عناصرها .

ويبدو أن صناعة النسيج على مختلف أصنافها ، بالرغم من منافسة التوريد الشديدة ، كانت تمثّل أهمّ الصناعات انتشارًا . ويمكننا القول مبدئيًا إن جميع المدن المتوسطة أو الكبرى كانت تضمّ عددًا من الجدّالين والنسّاجين والقصّارين[59] وخيّاطي الملابس . وقد كانت النّساء في كلّ مكان ، حتى في البادية ، يغزلن وينسجن الأقمشة والأغطية والزرابي . وكانت مدينة تونس في القرن الرابع عشر تصنع أقمشة جيّدة تعرف باسم الأقمشة «الافريقية» ، وهي مصنوعة من القطن والكتان أو من الكتان لا غير ، وتستعمل لصنع الملابس . كما كانت تنسج ، لصنع ملابس كبار رجال الدولة ، قماشًا من الحرير والقطن أو من الحرير والصوف «مختم وغير مختم»[60] يعرف باسم «السفساري»[61] ، مثل الاسم الذي يطلق الآن على حجاب المرأة . وكانت سوسة منذ عهد بعيد مشهورة بجودة أقمشتها وملابسها . وكانت أقمشة جربة الصوفية ، ذات اللون الواحد أو المخططة ، مرغوبًا فيها في الخارج[62] ، كما هو الشأن في العصور الحديثة . وفي القرن الثاني عشر ، كانت المهدية مشهورة أيضًا برقّة أقمشتها . وأما أقمشة درجين ، بالقرب من نفطة ، فتكاد تكون مماثلة لأقمشة سجلماسة . وكانت قفصة تصنع الشيلان والملابس والعمائم[63] . وفي القرن الثالث عشر ، حسب رواية ابن سعيد ،

59) [القصّار هو منظف الأقمشة] .

60) [أي وحيد اللّون أو متعدّد الألوان] .

61) المسالك ، ص 7 – 111/8 ، 125/21 وليون ، 138/3 .

62) البكري ، ص 78/36 والمراكشي ، ص 301/255 والتجاني ، الرحلة ، 103/1 والبربر ، 63/3 وعبد الباسط ، ص 96 وليون ، 154/3 ، 177 .

63) الإدريسي ، ص 127/108 (وكذلك ص 124/106 : صناعة الأقمشة الحريرية في قرية قريبة من قابس) والاستبصار ، 75/40 ، 85/45 وابن سعيد ، 201/2 .

كانت تصنع بطرّة أقمشة صوفية جيّدة. وفي القرن السادس عشر، أشار ليون الإفريقي أيضًا إلى صناعة «نسيج الكتّان» في قفصة، وكذلك في عنابة والمرسى والحمامات والأربس وطرابلس، كما أشار الى وجود النسّاجين في باجة وصفاقس، وذكر أن الأغطية الصوفية كانت تنسج في ميلة والمحرس(64). وكانت الأغطية ذات الخطوط الملوّنة، المعروفة باسم «الحنبل»، تصنع، في نفس الوقت في سطورة وعنابة وتونس(65). وبالإضافة الى ذلك نعلم أن البلاد التونسية كانت تصنع قماشًا ثمينًا خاصًا، لصنع الملابس السلطانية، وهو مصنوع من خيوط الخزّ والحرير(66). وأخيرًا فالغالب على الظنّ أن صناعة «الشاشيّة» كانت موجودة(67)، على الأقلّ بصورة جزئية، قبل النهضة التي ستشهدها في مدينة تونس في القرن السابع عشر، إثر قدوم الموريسكيين من الأندلس. أما قماش الصوف المعروف باسم «الملف»، فيبدو أنه كان متوفّرًا آنذاك، عن طريق التوريد، لا غير.

وبالنسبة الى أغطية وزرابي إفريقية المقدّرة حقّ قدرها عصرئذ، فلا شيء يدعونا إلى إعطاء مكانة خاصة الى «زربيّة القيروان» خلال القرون الأخيرة من العصر الوسيط. ذلك أنّ تلك الزربية التي وجدت، في شكلها الحالي، رواجًا كبيرًا حتى في أروبا، لا يرجع عهدها إلّا إلى أواخر القرن الثامن عشر. ولكنّ ذلك لا يدلّ أبدًا على أن القيروانيات في العصر الحفصي، كنّ يجهلن نسج الزرابي الجيّدة. إلّا أنه ليس لدينا أيّة شهادة مباشرة تخبرنا عن أساليب العمل وعن قيمة الإنتاج الفنية والتجارية. ومن ناحية أخرى فإننا نعلم علم اليقين أن «الزربية القيروانية» الحديثة ليست مقتبسة من أنموذج محلّي قديم، بل انها تعتبر تقليدًا حديث العهد نسبيًّا، لزرابي الأناضول(68).

كما أن خزف نابل المطلي الذي يمثل الآن إحدى البضائع المصدّرة الى الخارج، لا يرجع عهده هو أيضًا الى العصر الوسيط، بالتأكيد. فمن المحتمل أن يكون قد دخل إفريقية في فترة متأخرة، بواسطة المسلمين المطرودين من اسبانيا. وبالعكس من ذلك فإن صناعة «الزليج» قد توطّنت في مدينة تونس منذ حوالي القرن الرابع عشر، تحت تأثير الأندلسيّين. وفي آخر القرن الموالي، كان الولي الصالح سيدي قاسم الزليجي، أصيل مدينة فاس،

64) ليون، 105/3، 107، 117، 120، 150، 152، 162، 175، 181، 260.

65) R. Ricard، في حوليات معهد الدراسات الشرقية بالجزائر، 1936، ص 269، حسب نصّ برتغالي.

66) أنظر: الباب الثامن من هذا الكتاب.

67) أنظر: بالنسبة إلى القيروان، الجزء الأول من هذا الكتاب، ص...

68) Poissot et Revault، الزرابي التونسية، I؛ زرابي القيروان، باريس 1937.

يتعاطى في العاصمة الحفصية صناعة «الزليج»[69]. إلّا أن المركزين الوحيدين اللذين ذكرهما ليون الإفريقي ، بالنسبة الى صناعة الخزف ، هما قفصة وسوسة ، فقد كان سكان المدينة الأخيرة يصنعون «القصاع وعددًا كبيرًا من أنواع الأوعية» ، لتلبية حاجات كامل المنطقة الشمالية الشرقية من البلاد التونسية. أما قفصة فقد كانت مشهورة سابقًا بزجاجها وأوانيها المذهّبة[70].

وأما بالنسبة إلى المعادن النافعة أو الثمينة ، والحُصُر ونسيج الحلفاء ، فإن المواقع الوحيدة التي أشارت اليها المراجع هي أسواق تونس والقيروان. وقد تطوّرت أيضًا على نطاق واسع في المدينتين المذكورتين ، صناعة الجلد ، نظرًا لوفرة المادة الأولية ، واحتياجات صناعة الأحذية والسروج. وهناك جلد مشهور ، ليّن ولمّاع يستمدّ اسمه من غدامس. أمّا عنابة فقد اختصّت في القرن الخامس عشر بالجلود الملوّنة[71]. ويبدو ان التسفير بالجلد كان منتشرًا في بعض المدن الكبرى التي كانت فيها الدراسات مزدهرة.

وقد أشارت المراجع ، في العصر الحفصي ، على وجه الخصوص ، الى وجود الصباغة في تدلس وتوزر وطرّة ، بقطع النظر عن تونس والقيروان[72]. كما كان الناس يصنعون في مدينة تونس الشموع والصابون ، وفي مدينة طرّة ، بلوّرًا صافيًا ، حسبَما أشارت الى ذلك المراجع.

ولقد برز في العاصمة في القرن الخامس عشر ، حسبَما يبدو ، النقّاشون على الخشب ، بالنسبة الى الأثاث ، وعلى الجبس بالنسبة إلى تزويق السقوف والجدران[73].

وقد لاحظ ليون الإفريقي ، بعد ذلك بقليل وجود بعض الفحّامين المساكين في قرية الحمّامات[74].

---

69) جورج مارسي ، كتاب القن الإسلامي ، ص 588 – 590 ومانشيكور ، المجلة التونسية ، 1936 ، ص 199 ، وأدورن ، ص 197.

70) الاستبصار ، ص 75/40 وليون ، 153/3 – 260.

71) الاستبصار ، ص 61/32 وياقوت ، 268/6 وبرنشفيك ، المرجع المذكور ، ص 249 وليون ، 138/3 ، 169.

72) رحلة التجاني ، 191/1 ، 200 وليون.

73) أدورن ، ص 197.

74) ليون ، 152/3.

الفصل الثاني :
المبادلات

1 – الظروف والتقنيّات :

لقد سبق أن أشرنا إلى أنّ التجارة الحضريّة ، بموجب أحد مظاهرها الأساسية ، لم تكن مفصولة عن الإنتاج. ذلك ان نظام المجموعات الحرفية الصارم ، كان يشمل التجار والحرفيين على حدّ السواء. على أن بعض الحرفيّين كانوا يبيعون منتوجاتهم مباشرة للعموم. ولكن مع ذلك فإن تداول وتبادل الممتلكات المنقولة ، سواء في المدينة أو البادية ، وبين المدن ، كانت لهما ظروفهما الخاصة كما كانا يثيران مشاكل خاصة.

والجدير بالتذكير ، بادئ ذي بدء ، بالنسبة الى الأشخاص الذين يتعاطون التجارة بوجه خاص ، أن اليهود كانوا يساهمون بقسط وافر في مثل هذا النوع من النشاط ، فقد كانوا يتعاطون التجارة على نطاق واسع ، سواء داخل البلاد أو مع الخارج. وبالعكس من ذلك فإن التجّار النصارى ، بسبب انعدام المسيحيّين المحلّيين ، كانوا يظهرون بمظهر الأجانب المفروض عليهم الاقتصار ، بصورة تكاد تكون تامة ، على الاهتمام بشؤون التوريد والتصدير ، التي كانوا يتصرفون فيها تصرّفًا مطلقًا. ولكنّ الرحّالين المسلمين كانوا يتنقلون بين مختلف الأقطار الإسلامية ويبيعون البضائع التي يحملونها معهم. وهكذا ففقد كانت إفريقية تستقبل في غالب الأحيان عددًا من التجار المسلمين القادمين من الشرق والغرب ، للبيع والشراء ، كما كان الأفارقة يتحوّلون بدون شك الى الخارج لنفس الغرض. ومن الأمثلة الجديرة بالملاحظة في هذا الصدد ، مثال القبيلة البربرية التابعة لتخوم البلاد الطرابلسية الشرقية ، وهي قبيلة هوّارة الذين كانوا يتبادلون البضائع مع التجار البنادقة ويذهبون الى الجريد والسودان ومصر ، للتجارة[1]. ولكنّ التجار المسلمين كانوا لا يتردّدون إلّا بصورة نادرة واستثنائية ، على الموانئ النصرانية في أروبا ، إذ لا وجود هناك لمراكز تجارية ولا لجاليات إفريقية ، وبالتالي لا وجود لقناصل حفصيّين في الخارج[2]. ومهما كانت عرقلتهم للحركة التجارية ،

1) لبون ، 152/3.

2) أنظر : الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص 301 و470 ، (الإحالة عدد 28).

فإن البدو الميّالين الى النهب ، قد كانوا مع ذلك يقومون هم أنفسهم بدور هام في المعاملات الاقتصادية .

ولقد كان قسم كبير من الأعمال التجارية يجري في «أسواق» المدن ، التي تعرضنا لها عندما تحدثنا عن نظام العمل. وكان البعض من تلك الأسواق مخصّص للخزن والبيع ، لا للصناعة التقليدية ، مثل الأسواق التي كانت تباع بها الموادّ الغذائية بالتفصيل ، والأسواق المعروفة باسم «القيصرية» والمخصصة للخزن ولترويج الأقمشة المستوردة . وهناك بعض المواد ، مثل الفحم والزيت والملح ، التي كانت تباع في حيّ الأسواق أو خارج ذلك الحيّ ، في «الفنادق» التي هي عبارة عن عمارات ، تفتح حجراتها المستعملة كمخازن ، على ساحة داخليّة . وهناك مواقع أخرى في المدينة ، كانت تستعمل أيضًا للعمليّات التجارية ، مثل «ديوان البحر» الذي سنتعرّض له بعد حين ، بمناسبة الحديث عن التجارة الخارجية ، وبعض الساحات الواقعة على وجه العموم بالقرب من أبواب المدينة ، حيث كان الريفيون يقدمون كلّ يوم[3] لبيع حيواناتهم أو منتوجات حقولهم .

وإلى جانب تلك التجارة اليومية ، تجدر الإشارة الى الدور الذي كانت تقوم به السوق الاسبوعية في المدينة أو في البادية . وليست لدينا معلومات كثيرة حول هذا الموضوع ، بالنسبة الى العصر الحفصي ، ولكن يمكننا أن نؤكد أن السوق الاسبوعية كانت تعتبر مؤسسة على غاية من الحيوية ، وقد أثبتت الشهادات وجودها منذ عهد بعيد ، وهي ما زالت مستمرة الى يومنا هذا[4] . ففي أوائل القرن الرابع عشر ، بالقرب من سور زنزور القديم ، في البلاد الطرابلسية ، كان السكان البربر يقدمون كل يوم جمعة من أقصى المناطق لتبادل منتوجاتهم . وبعد ذلك بمائتي سنة كانت تنتصب ، كل يوم جمعة أيضًا ، خارج أسوار عنّابة ، سوق ، يبيع فيها السكّان لبعض التجار الأجانب منتوجاتهم من الزبدة والحبوب[5] . ويبدو أن كثيرًا من تلك الأسواق المنتصبة في الهواء الطلق ، كانت تنتصب أيضًا في القرى ، والبعض الآخر في مناطق البدو الرحّل ، بعيدًا عن أيّ مسكن قارّ . وتوجد في شمال افريقيا بعض أسماء المواقع التي تدلّ على أن هناك بعض التجمعّات السكانية المنبثقة عن تلك الأسواق ، من ذلك مثلاً أن الإدريسي قد ذكر «سوق الخميس» و «سوق الإثنين» في

3) أو عدّة مرات أو مرّة واحدة في الأسبوع ، حسب نوع السوق المشار إليها في الفقرة السابقة .

4) أنظر بالنسبة إلى تلك الأسواق في الايالة التونسية ، في أواخر القرن التاسع عشر ، «مطلع الدراري» ، ص 66 – 7 .

5) التجاني ، 130/2 وليون ، 108/3 .

منطقة بجاية في القرن الثاني عشر[6]. كما أنّ بلدة «حومة السوق» في جربة، قد انبثقت لا محالة عن تلك السوق الاسبوعية الكبرى التي أشار اليها ليون الإفريقي عندما قال: «ان الإنسان يظنّها معرضًا حقيقيًا. فقد كان جميع سكان الجزيرة يتجمعون بها، بالإضافة الى العرب القادمين من اليابسة مع ماشيتهم، يحملون كمية كبيرة من الصوف». فمنذ ذلك الحين تكوّنت، بالقرب من أحد البروج، قرية كبيرة في ذلك الموقع التجاري الذي أقام فيه التجار الأجانب مساكنهم. وأشار نفس المؤلف أيضًا، عندما تحدّث عن منطقة القبائل الصغرى، الى وجود أسواق اسبوعية تنعقد «في أيام مختلفة» من الأسبوع، حسب الأماكن، ويتردّد عليها تجار قسنطينة والقلّ[7].

ومن المحتمل أخيرًا، بالاتصال مع المزارات المحلية، أن بعض المعارض السنوية أو الموسمية كانت تجمع في بعض المراكز عددًا كبيرًا من السكان وتساعد على إجراء العمليات التجارية الواسعة النطاق. ففي ظلّ «زاوية» أولاد سنان بالبلاد الطرابلسية، كان العرب ينظمون معرضًا ضخمًا لبيع وشراء البضائع. وبدون أن يذكر، هل كانت تلك التظاهرات الاقتصادية مرتبطة ببعض الأعياد الدينية، كما يمكن أن نفترض ذلك، أشار ليون الإفريقي الى أن أهل توزر كانوا ينظمون معارض تجارية في مدينتهم، وكان الناس يقبلون عليها من كل صوب وحدب[8].

وتجرّنا دراسة التجارة الى مسألة النقل. وهنا يتعيّن علينا أن نبدي هذه الملاحظة الهامة، ومفادها أن إفريقية الحفصية لم تكن تستعمل العربات ذات الدواليب، إذ لم يشر أيّ نصّ من النصوص التي لدينا إلى عجلات النقل أو العربات[9]. فهذا التراجع بالنسبة إلى العصور القديمة، يرجع سببه إلى وجود شوارع ضيّقة وملتوية داخل المدن، وانعدام الطرق السالكة في بعض القرى والمدن. كما أن الدولة لم تكن لديها مصلحة للأشغال العامة ولا مصلحة للطرقات الريفية. وحتى لو أرادت بناء أو ترميم بعض الطرقات، لما تمكّنت من ذلك، لأن تلك الطرقات سرعان ما ستصبح غير صالحة للاستعمال، من جراء تمرّد القبائل

---

6) الإدريسي، ص 108/93 و114/97.

7) ليون، 177/3، 193.

8) رحلة التجاني، 128/2.

9) لقد استغرب أحد المسافرين المغاربة عندما رأى في شارع من شوارع القاهرة «عجلة» تجرها الثيران (المقري، 691/1). ولم تشر المراجع إلى شيء من هذا القبيل في إفريقية من العصر الوسيط. ولم تذكر بعض المصادر إلّا في القرن السابع عشر، أن حمودة باشا المرادي كان يتنقل في «كرّوسة»، ابن أبي دينار، المؤنس، ص 214.

وانعدام الأمن بصورة متواترة. ومع ذلك فقد بقيت طريق رومانية معبّدة، قائمة الذات في بداية القرن السادس عشر، ما بين قسنطينة وسكيكدة(10). أما الأنهار فقد كانت تُعبَر على وجه العموم بالمخاضة. ولم يتم إلّا بصورة استثنائية إنشاء جسر بالقرب من رادس على الطريق الرئيسية الرابطة بين تونس من جهة وبين الوطن القبلي والجنوب من جهة أخرى، وهو الجسر الجميل الذي أقامه السلطان الحفصي أبوزكرياء فوق وادي مليان، وقد كان مبنيًّا بالحجارة والإسمنت ومتركبًا من سبعة عقود. ولكنّ السلطان لم يشيّده بماله الخاصّ ولا بمال الخزينة، بل بفضل الكنز الذي تركه متسوّل مغربي، قد توفّي غنيًّا وبدون وارث(11).

وقد كان الناس يتنقّلون على ظهور الدوابّ، كالحمير أو البغال أو الجمال، ويسلكون طرقًا تكاد تكون غير معبّدة، أو دروبًا بسيطة. وكان التجار المسافرون يسعون إلى الحصول على بعض المساعدات الشخصية في دائرة منطقة نشاطهم، للاحتماء من عمليّات السطو المنتشرة بكثرة. فقد أشار ليون الإفريقي الى أن التجار القادمين الى منطقة القبائل الصغرى، من المدينة «قد كان لهم في كلّ جبل من تلك الجبال، صديق يمدّ اليهم يد المساعدة»(12). ولا شكّ أنهم كانوا يدفعون أداءات العبور والحماية، للقبائل المخطرة التي سيمرّون من منطقتها. ولكن بالنسبة الى المسافات البعيدة، على وجه الخصوص، أو التي تعرّض للمخاطر، بسبب الطبيعة أو الإنسان، كان المسافرون يتجمّعون في قوافل، قد ذكرت لنا المراجع أمثلة عديدة منها. ولكن أهمّ تلك القوافل وأجدرها بالملاحظة، كانت تتمثل في القوافل التي كانت تعبر المناطق القاحلة للتحوّل إما الى السودان أو الى مصر ومكة، لأداء مناسك الحج. وقد كان انطلاق ورجوع ركب الحجيج، يعتبران من الأحداث الإقتصادية الهامة، فهنا أيضًا، كما هو الشأن بالنسبة إلى المعارض المحلية، كانت المسائل التجارية تتماشى مع الأمور الدينيّة. ولكن بالرغم من كثرة عددهم وتماسكهم النسبي، لم يكن المسافرون ضمن القوافل ينجون دائمًا من أخطار الطريق الطبيعية ولا من هجومات قطّاع الطريق(13). ويمكن بطبيعة الحال، ضمان أمان أكبر، بانتداب حرّاس مسلحين

---

10) ليون، 95/3.

11) رحلة التجاني، 74/1 – 5. الغالب على الظن أنه كان يوجد هناك في العصر القديم، جسر روماني، Bonsige، المجلة التونسية، 1936، ص 451، 460.

12) ليون، 193/3.

13) توجد عدّة أمثلة في معالم الإيمان ومناقب سيدي ابن عروس.

يعرفون باسم «الخفر» ، أو سلوك طريق الجيش الرسمي ، عندما يكون في حالة تنقل ، ولكن هذا الاحتمال لا يمكن إلّا أن يكون محدودًا[14].

هذا وإن أهمّ الطرق المسلوكة عادة ، سواء كان الأمر متعلقًا بالتجارة أو بأسباب أخرى من التنقل ، كانت تتمثل في الطريق الرابطة بين أهم المدن الواقعة على الساحل أو القريبة منه . فمن المغرب الأوسط الى بجاية ، كانت الطريق تمرّ بتدلس ثم تجتاز منطقة القبائل أو تحيط بها من الجنوب . ومن بجاية الى تونس كانت الطريق تمرّ عادة من قسنطينة وتحيد أحيانًا في اتجاه عنّابة ثم تتّبع وادي مجردة . ومن تونس الى ما وراء طرابلس كانت الطريق تشقّ قاعدة الوطن القبلي ، ثم لا تبتعد أبدًا عن الساحل ، ما عدا عطفة الطريق التي يحرصُ بعض المسافرين على سلوكها ، للمرور من القيروان . وهناك طريق أخرى للمرور من الغرب الى الشرق ، تمرّ من مسيلة ونقاوس وباغاية ، وتفضي الى تبسّة والى مدن الوسط والجنوب التونسي ، وقد انخفضت حركة المرور من تلك الطريق ، منذ الغزوة الهلالية التي زادت في تفاقم انعدام الأمن بها . وكثيرًا ما تحاذي القوافل ، ولا سيمّا منها القادمة من تافللت وتوات ، حافة الصحراء ، وجنوب الأطلس الصحراوي وجبل الأوراس .

ومن البحر الى الصحراء ، في الاتجاه الشمالي الجنوبي ، كانت تمرّ أربع أو خمس طرق أساسية . فالطريق التي تربط بين بجاية وسطيف ، والطريق التي تربط بين القل وقسنطينة ، تتحدان مع بعضهما في نقاوس ثم تمتدان الى بسكرة وتقرت وورقلة . ومن تونس أو موانئ الساحل التونسي ، كانت تتّجه الطرق الى القيروان وقفصة ثم تفضي الى ما وراء مدن الجريد . ومن قابس أو طرابلس تمتد الطريق الى غدامس وفزّان . وتجدر الملاحظة أخيرًا إلى أن المدن الساحلية كانت مرتبطة بين بعضها بواسطة المساحلة التي كان التجار والمسافرون يلتجئون اليها أكثر من اليوم .

وكانت هناك جباية ثقيلة موظفة على المبادلات وكذلك على منتوجات المدن ، وقد كان من الصعب أحيانًا الفصل بينها . ورغم وجود مثل هذه الجباية في العالم الإسلامي ، فقد كان من الصعب في أغلب الأحيان تبرير تلك المكوس في نظر الشرع الإسلامي . وكان المسؤولون يلتجئون في بعض الحالات الى بعض الحيل القانونية ، محرزين على نتائج متفاوتة ، ولم تكن

---

14) في أوائل القرن السادس عشر كان أهل قسنطينة ينظمون كلّ سنة قافلتين تجاريّتين ، وبمقتضى عادة حديثة العهد ، كانوا يكلّفون بحمايتهما من «الأعراب» ، بعض الجنود الأتراك المسلحين بالبنادق ، ويسدّدون إليهم أجورًا مرتفعة ، ليون ، 101/3 . وبالنسبة إلى مشروعية الأجر المسدّد إلى جنود «الخضر» ، أنظر : البرزلي ، ص 219 ب .

لهم من وسيلة نظرية في بعض الحالات الأخرى إلّا الاستناد الى حجّة «المصلحة العامة» أو «الضرورة». ولكن لم يكن يقبل مثل تلك الحيل بدون تردد، لا الخاضعون للضرائب ولا المتشدّدون من رجال الدين الذين كانوا يتحمّلون على مضض أغلب تلك الضرائب المعروفة عادة باسم «المكوس» (جمع مكس). وبالأحرى فإن الإمام ابن عرفة كان يطلق ذلك الإسم على نوع من الاحتكار، مثل احتكار بيع الصابون، وقد ذهب به الأمر الى اعتبار تأجير الساحات العمومية والأسواق، من قبيل «الغصب»[15]. ففي القيروان خلال القرن الثالث عشر، تشجّعت العامّة بجواب القاضي الذي قال إنه لا وجود للمكوس في الشريعة الإسلامية، فأساءت معاملة «المكّاس»، أي جامع تلك الضريبة التعسّفية[16]. كما اتخذ الأولياء الصالحون المدافعون عن المستضعفين، وكذلك المصلحون من رجال الدين، مواقف مناهضة للمكوس، فقد أخذ سيدي ابن عروس في تونس حوالي منتصف القرن الخامس عشر، بثأر أحد المسلمين الذي احتجّ على إلزامه بدفع معلوم الشاة التي اعتزم شراءها بمناسبة عيد الأضحى، فضربه أمين «رحبة الغنم»[17].

وبناء على ذلك فقد ألغى السلاطين مرّات متكرّرة تلك الضرائب المجحفة، ولو بصورة جزئية، لإرضاء الشعب ورجال الدين، أو لإراحة ضمائرهم، نخصّ بالذكر منهم الواثق وأبا بكر وأبا فارس. ولكن تلك المكوس كانت تظهر من جديد، إن عاجلاً أو آجلاً، تحت ضغط الاحتياجات الماليّة.

وبالإضافة الى عبارة «مكوس»، أو عوضًا عنها، نجد في النصوص التي بين أيدينا، للتعبير عن تلك الضرائب الحضرية أو الصناعية أو التجارية، عبارتي «وظائف» و «مغارم»، وقد سبق أن تعرّضنا لهما عندما تحدّثنا عن الجباية الريفيّة. كما نجد أحيانًا للتعبير عن نفس المعنى عبارة «فوائد السوق». ونلاحظ أيضًا باهتمام خاص وجود كلمة «مجبى»، التي يبدو أنها قد ظهرت من جديد في تونس في منتصف القرن التاسع عشر للدلالة على الضريبة الشخصية. وقد كانت مطبّقة في آخر القرن الرابع عشر على مجموعة من الأداءات التي ألغاها أبو فارس، وقد ذكرت لنا المصادر قيمتها البالغة الأهمية، أعني ثلاثة آلاف دينار من الذهب

15) الأبي، الإكمال، 457/4.

16) عنوان الدراية، ص 111، وحول الموقف المماثل الذي اتخذه فقيه آخر في مدينة تونس، أنظر: تاريخ الدولتين، ص 114/63.

17) مناقب سيدي ابن عروس، ص 491. أنظر أيضًا فيما يتعلّق بالجنوب حوالي سنة 1300، البربر، 82/1 و 131/3

بالنسبة الى سوق الرّهادرة[18] ، بحساب «نصف عشر الدينار» عن كلّ قماش أو لباس يقتنيه المشتري ، ومائة وخمسين دينارًا بالنسبة الى سوق العطارين ومائة دينارًا بالنسبة الى سوق القشّاشين ، ونفس المبلغ بالنسبة الى سوق الصفّارين وخمسين دينارًا بالنسبة الى سوق العزّافين وعشرة آلاف بالنسبة الى رحبة الماشية وخمسة آلاف بالنسبة الى رحبة الطعام وخمسة آلاف بالنسبة الى فندق الزيت وألفًا وخمسمائة بالنسبة الى فندق الملح ، وألفًا بالنسبة الى فندق الفحم وثلاثمائة بالنسبة الى فندق الخضرة وألفًا بالنسبة إلى سوق ركائز الخيام التي يستعملها البدو. كما كانت تطلق عبارة «المجبى» ، ربّما من باب التجاوز ، على إيرادات الصابون المحتكر من قِبَل السلطان ، أي ستة آلاف دينار ، وكذلك على أداء آخر ، يبدو أن النسّاخ قد حرّفوا اسمه ، وهو «فائد دار الشغل» (أو الأشغال)[19] ، ويعني الأداء الموظف ، بشكل غير محدّد بالنسبة الينا ، على المتعاملين مع إدارة المال ، والذي يبلغ دخله ثلاثة آلاف دينار[20].

فهل ظهرت المجبى من جديد فيما بعد في العصر الحفصي؟ من المؤكد ، على الأقل بالنسبة الى القرن الخامس عشر ، أن أسواق العاصمة كانت تدرّ على السلطان عثمان «أموالاً طائلة» . فهل يمكن أن نصدّق ما ادّعاه أدورن[21] «بأن جميع الدّكاكين كانت على ملك السلطان؟» لا شك أن هذه الصيغة المبالغ فيها لم تأخذ بعين الاعتبار أملاك الأوقاف ، ولكنها تشير حسب الاحتمال الى نزوع السلطان الى التمتع بحقّ ملكية بمجموع الأسواق ، وذلك لتبرير المكوس التي توظفها الدولة عليها ، ذلك أن الانتقال من معلوم الإيجار الى مختلف الأداءات ، ومنها الى ضريبة بعينها ، لم يكن من الأمور الواضحة ، وقد كانت من مصلحة الحكومة أن تغذّي أو تحدث مثل ذلك الالتباس.

وقد أضاف أدورن أن السلطان كان يستخلص ثلاثة «نواصري» (جمع ناصري) ، عن كلّ شاة يذبحها الجزّارون في العاصمة ، وكان جلدها راجعًا اليه. وقد قدرّ المؤلف الذي ربما لم يكن يبالغ كثيرًا ، إيرادات ذلك الأداء بمبلغ ثلاثة آلاف دينار ذهبًا في السنة.

---

18) [هكذا في الأصل وصوابه «الرهادنة» كما بالمؤنس وهم باعة الملابس المتحوّلون].

19) تحفة الأريب ، ص 15 وتاريخ الدولتين ، ص 188/102 – 9. وقد وردت في الكتاب الأخير غلطًا ، لفظة «قائد» ، عوض «فائد» ، والجدير بالملاحظة أن إيرادات الأسواق ، بحصر المعنى ، كانت على وجه العموم ، أقل من إيرادات الأسواق المقامة في الساحات العمومية أو الفنادق.

20) لا ندري بالضّبط ما هو معنى أداء «الشرطة» الذي ذُكِر مع الأداءات غير القانونية التي أبطلها أبو فارس. فقد كان يُدفع لحاكم المدينة الذي كان يستخدم «مكّاسًا» يستخلص أجره من الناس ويدفع منه للحاكم ثلاثة دنانير ونصف في اليوم.

21) أدورن ، ص 212.

هذا وليست لدينا معلومات كثيرة حول رسوم نقل البضائع عن طريق البرّ. ذلك أنه بالنظر الى انعدام خطوط حدودية مسترسلة ، لا يمكن أن توجد جمارك بريّة على حدود البلاد. ولكن كانت هناك بعض المعاليم الموظفة على عدد من البضائع ، عند مدخل أو مخرج المدن الرئيسية ، سواء داخل البلاد أو في اتجاه تخومها. ففي القيروان كانت كلّ جزّة صوف تدفع عند دخولها للمدينة ربع درهم ، قبل أن يعفي أحد رجال الدين في النصف الأول من القرن الثالث عشر، النساء من دفع ذلك الأداء المعروف باسم «فائد الصوف». وحوالي سنة 1440 أعفى السلطان أبو فارس أيضًا الرجال من دفعه[22]. وفي أوائل القرن السادس عشر[23] كانت البضائع تدفع عند دخولها لتونس وخروجها من قسنطينة أداءً قدره 2,5٪ والجدير بالملاحظة أن تلك النسبة تمثل بالضبط جزءًا من الأربعين، وهي النسبة التي أباح الفقه توظيفها على الممتلكات الإسلامية ذات الاستعمال التجاري ، إلّا أن ذلك الأداء المقابل لربع العشر القانوني ، ينبغي دفعه ، حسب تعاليم المذهب المالكي ، بشروط مختلفة وفي حالات محدودة أكثر[24].

وأمّا المعلومات المتوفرة لدينا حول الجمارك البحرية ، فهي مفصّلة أكثر، بفضل المعاهدات المبرمة مع الدول النصرانية وبفضل الكتاب الثمين الذي ألّفه الفلورنتيني «بيغولوتي» حول التجارة الدولية ، في حدود سنة 1340[25].

فلقد كان بيع الموادّ الواردة عن طريق البحر ، يتمّ في أغلب الأحيان داخل «ديوان البحر» وتحت مراقبته المباشرة ، إمّا بالتراضي أو بالمزاد العلني (أو «الحلقة»). ويمكن أن يتمّ أيضًا بحرية خارج ديوان البحر ، وعندئذ تسجّل عقود البيع في سجلّات القنصليات ، مثل سائر العقود المالية والتجارية. ومهما يكن من أمر فإن الديوان يستخلص أداءاته نقدًا أو عينًا ، في آجال متغيّرة ، حسب جنسيّة التجّار. أمّا التجار الراغبون في العودة ، فيتعين عليّهم تقديم حساباتهم الى الديوان ، مرفوقة بجميع المستندات ، مثل وثيقة «التنفيذ» ، المسلمة من طرف الإدارة ، إذا كان الأمر يتعلق بتزويد المصالح الحكومية. وبعد ضبط ميزان الحسابات ودفع الأداءات ، يسلم الديوان إلى المعنيّين بالأمر ، وصلاً (أوبراءة) ، تقوم مقام تأشيرة الخروج.

---

22) معالم الإيمان ، 93/4 (يقرأ «فائد الصوف» عوض «قائد الصوف»).

23) ليون الإفريقي ، 3/98 – 145.

24) أنظر بالخصوص· المدوّنة ، 2/39 – 40.

25) Pegolotti، ص 130 وما بعدها.

ومنذ عهد بعيد أباح الفقهاء التابعون لمختلف المذاهب توظيف خراج قدره 10٪ على أقلّ تقدير ، على البضائع التي يستوردها التجار الأجانب الى البلاد الإسلامية[26]. وقد أقرّ الموحّدون تلك النسبة[27] واقتدى بهم الحفصيون ، وذلك بخصوص الواردات التي يقوم بها رعايا الدول النصرانية ، وقد كانت تبلغ 10,5٪ بالنسبة لرعايا فلورانس دون سواهم ، في إفريقية ، خلال النصف الأول من القرن الرابع عشر. وفي سنة 1438 ، قبلت البندقية ، عندما تفاوضت مع تونس ، تلك الزيادة الطفيفة ، التي ربمّا عوّضت بعض الأداءات الثانوية الأخرى. وبعد ذلك ببضع سنوات ، تحصّل الجنويّون على إبقاء تلك النّسبة في حدود 10٪. ويضاف عادة الى ذلك الأداء الرئيسي بعض الأداءات الأخرى التي يبدو أن نسبتها الجملية قد تراوحت بين 0,25 و1٪ حسب الفترات والدول النصرانية المعنية بالأمر. على أن بعض تلك الأداءات كانت تمثل الأجور أو المكافآت المسدّدة لفائدة مختلف موظفي أو أعوان ديوان البحر والميناء[28] ، ولكن من الواضح أنها كانت لا تغطّي جميع المعاليم الموظفة على البضائع ، من السفينة الى مستودع المشتري.

إلّا أنه من الصعب أكثر إيجاد قاعدة قانونية لا جدال فيها لأحكام الأداءات الجمركية الأخرى. فعند الدخول ، لا يدفع الذهب والفضة واللؤلؤ والأحجار الكريمة إلّا نصف الأداء البالغ 5٪ ، كما أنها تتمتع بالإعفاء التام إذا كانت مخصصة للعُمْلَة أو للخزينة. أما الحبوب ، فإنها لا تدفع أي أداء ، وكذلك الشأن أحيانًا بالنسبة إلى الخمر ، حسب بعض الحدود والشرُوط المعيّنة. وعند الخروج يمكن للتجار تصدير بعض المواد بدون أداء ، الى غاية قيمة المواد المستوردة ، وبدفع 5٪ على البقية ، اللهمّ إلّا إذا كان الأمر متعلقًا بموادّ معفاة تمامًا من الأداءات ، مثل مؤونة رجال السفن ، والحبوب في حدود الصادرات المسموح بها والرصاص — بمقتضى بند خاص — بالنسبة الى رعايا البندقية. ولكن الديوان لا يستخلص أيّ أداء على عمليات البيع الجارية بين النصارى. كما أن مصادرة السفن وبيعها وتأجيرها وإعادة استعمال الأموال المتأتيّة من تلك العمليات ، قد كانت موضوع أحكام ذات صبغة جبائية لم تتغيّر كثيرًا[29].

26) Helfening ، *Das islamische Fremdenrecht* ، هانوفر 1925 ، ص 53 — 7 .

27) Mas-Latrie ، معاهدات ، ص 30 (سنة 1186 مع بيزة ، المادة 6).

28) نفس المؤلف ، المقدمة ، ص 106 — 110 و194 — 204 .

29) أنظر: الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص 97 ، 267 ، 287 .

وإذا نظرنا عن كثب إلى نظام التخفيض أو الإعفاء من الأداءات الجمركية ، نلاحظ بكل وضوح أن سلاطين بني حفص ، لئن تنازلوا لفائدة الدول النصرانية حول بعض النقط ، فقد حافظوا في أغلب الأحيان ، بكل ذكاء ، بل بكلّ دهاء ، على مصالح منتوجات بلادهم وتجارتها. فقد كانوا يسهّلون دخول الموادّ الثمينة ، ولكنهم كانوا على وجه الخصوص ، مقابل توريد بعض الموادّ من الخارج ، يشجّعون تصدير البضائع الكفيلة بتنشيط حركة الإنتاج واجتناب خروج الأموال. وقد واصلوا بكل حماس تطبيق هذه السياسة الحكيمة التي تتماشى مع حرصهم على المحافظة على سلامة العملة ، ومع جهودهم المبذولة لدعم الحياة الإقتصادية لرعاياهم.

على أن تلك السياسة الحكيمة قد رجعت بالفائدة على الخزينة. ذلك أن فرض الأداءات بصورة ماهرة ومعتدلة ، قد شجّع التجار الأجانب على تنمية علاقاتهم مع إفريقية وساعد على انسياب ذلك المورد الذي لا يستهان به من الأرباح ، وقد كان يعتبر موردًا مباشرًا للرزق ، بالنسبة إلى عدد كبير من الأعوان المحليّين في أهم الموانئ. كما كانت الدول النصرانية ، علاوة على الرسوم الموظفة على رعاياها والمستخلصة بواسطة قنصلياتها ، تشترك مع السلط المحلية لاستخلاص بعض الديون أو الأداءات من مداخيل الجمارك الإسلامية ذاتها[30]. ولكن الخزينة السلطانية هي التي كانت أكبر مستفيد ، إذ كان ديوان البحر بالعاصمة يدرّ عليها سنويًّا ، في عهد السلطان عثمان – حسبَما أكده أدورن – مائة وسبعين ألف دينار ذهبًا[31] وهذا الرقم ، ولو كان مبالغًا فيه – له دلالة بالغة.

ولقد كانت التقنيات التجارية التي يستعملها أهل إفريقية بدائية جدًّا. ولا تتخذ شكلاً معقّدًا ومتطوّرًا أكثر ، إلّا بالنسبة الى العلاقات الخارجية مع البلدان النصرانية. والجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن المعاملات الداخلية والخارجيّة على حدّ السواء ، كانت تتمّ على وجه العموم نقدًا ، أي بواسطة النقود الذهبيّة أو الفضيّة ، بصورة تكاد تكون مطلقة. ولكن المقايضة لم تكن مجهولة بدون شكّ ، فبقطع النظر عن التجارة السودانية التي لا شكّ أنها كانت تستعمل بكثرة تلك الوسيلة البدائية من وسائل المبادلات ، كانت المقايضة رائجة في كثير من المقاطعات المغربية[32] ، ولم تنقرض حتى في العصور الحديثة.

---

30) نفس المرجع ، ص 150 ، 165 ، 167 ، 211.

31) أدورن ، ص 217.

32) لقد ورد ذكر «المقايضة» بصريح العبارة في المعاهدات المبرمة بين تونس وأرجونة ، ماس لاتري ، معاهدات ، ص 283 ، 288 ، 308.

ولا سبيل الى درس المعاملات التجارية في تاريخ بلد من البلدان الإسلامية ، دون اعتبار وجهات النظر الإسلامية التقليدية حول هذا الموضوع. فالإسلام ينصّ على شرعيّة التجارة المربحة ، ولكنه يسمح بها أكثر مما يحبّذها. فهو يوصي أولاً وقبل كل شيء بالتزام حدود الأخلاق[33]. ولكنه ، على وجه الخصوص ، يفرض حدودًا ضيقة على طرقها وإمكانات تطوّرها ، بمقتضى كثير من المحظورات الهامة. على أنه من الممكن ، والحق يقال ، التحايل مع القواعد الدينية ، بطريقة شرعيّة. كما نلاحظ ان كثيرًا من التجار ، تحت تأثير إغراءات الربح ، كانوا لا يستنكفون عن خرق تلك القواعد. ولكن ذلك يمثل حالات فردية منعزلة ومختفية وذات أبعاد محدودة. إذ كان الرأي العام متمسّكًا بالتعاليم الدينية الأساسية ، لا سيّما في المدن ، المؤهلة مع ذلك أكثر من الأرياف لتقبل الأفكار الجديدة ، ولكن التفكير الديني يفرض فيها على مجموع المسلمين نظرياته الإقتصادية ذات الصبغة المحافظة المتشدّدة. كما أن الاحترام الكبير «للعرف» في هذا الميدان ، قد ساهم هو أيضًا في تأخير إدخال أي تغيير هام في هذا الشأن. ذلك أن العرف الذي كان ينظّم العمليات التجارية بجميع جزئياتها ، قد أمكن له في الأصل إدخال شيء من المرونة على القانون وتنويع تطبيقاته عبر مناطق البلاد. ولكنه تحجّر بدوره ، بعدما صادق عليه الفقهاء ، وسرعان ما ساد جميع المعاملات وتحوّل إلى عائق في وجه التقدّم. وقد كان من اللازم ظهور التأثير الأروبي المتفوّق منذ القرن الماضي ، والشعور بالضرورة الحتميّة ، للتغلّب شيئًا فشيئًا في البلدان الإسلاميه ، على مقاومة الجمهور للأفكار والطرق الاقتصادية التابعة للعالم الغربي.

ولقد بلغتنا بعض المعلومات حول عدد محدود من المعاملات التجارية الحفصية ، باعتبارها مثلاً للطرق المكروهة ، أو بمناسبة النقاش حول شرعيّتها. يبدو لنا من المفيد إبراز المعاملات التي تنتمي الى بعض المفاهيم الإسلامية الخالصة أو التي لا جدال في أهميّتها الاقتصادية والاجتماعية.

من ذلك أن التقاليد الإسلامية تدين بعض أشكال المنافسة بين الباعة في نفس السوق. إذ يتعيّن على كل واحد منهم ، على وجه الخصوص ، أن لا يسعى الى جلب حرفاء الآخر. ومع ذلك فإن كثيرًا من الباعة التونسيّين في العصر الحفصي ، كانوا لا يتردّدون ، عند وجود أحد الحرفاء في الدكان المجاور ، في محاولة جلبه بعرض البضاعة المرغوب فيها على

33) لقد تمّ ضبط قواعد هذه الأخلاقية التجارية الصارمة التي تحجّر أيّ تدليس أو خداع وأيّة حيلة ولو كانت طفيفة ، وذلك حوالي سنة 1100 في المشرق من طرف الغزالي. وتقتضي تلك القواعد من البائع ضميرًا مهنيًّا عاليًا واستقامة تامة وبالأحرى أخوّة حقيقيّة سواء إزاء زملائه أو تجاه حرفائه.

أنظاره[34]. وبصورة عامة يمكننا أن نشير الى منع أية عملية من شأنها أن تؤول الى تزييف الأسعار أو محاباة مجموعة أو فئة من الأشخاص بصورة غير شرعيّة، مثل الاحتكار أو الشراء خارج السوق أو التواطؤ لخداع الجمهور أو السمسرة غير القانونية. وبناء على ذلك فقد تمّ الاحتجاج، آنذاك خلال القرن الخامس عشر، باسم الدين، على العادة الرائجة في تونس آنذاك والمتمثلة في تخصيص جزء من الشياه المعروضة للبيع للجزّارين المحترفين، والعادة الرائجة في القيروان والمتمثلة في منح أحد الجزّارين حقّ اختيار بعض رؤوس الغنم بدون منافسة وبيعها فيمّا بعد بثمن بخس[35]. وفي القرن الماضي كان قاضي الجماعة عمر بن عبد الرفيع قد دعا البقالين والعطارين في العاصمة الى التخلي عن عادتهم المتمثلة في التزوّد مباشرة من فنادق النصارى، خارج المدينة. إذ يمكن تشبيه هذا التصرف «بتلقّي الركبان» الذي نهت عنه الشريعة، وهو المتمثل، بالنسبة الى سكان المدينة، في التحوّل نحو إحدى القوافل لشراء بضائعها بثمن أرخص[36]. ومن المستبعد أن نعتقد أن القاضي قد أراد، بهذه الصورة، الدفاع عن مصالح النصارى. ألم يكن يخشى بالأحرى انخفاض الأسعار، انخفاضًا مجحفًا بالنسبة الى التجار الذين في حوزتهم كميات من تلك البضائع ؟ اللهم إلّا أنه أراد الامتثال الى نصّ الأمر الذي ينهى عن «تلقي الركبان»، دون الاهتمام بأسباب ذلك النهي ولا بالانعكاسات الاقتصادية لتلك الطريقة.

وبالعكس من ذلك، هناك تصرّف آخر كان معمولاً به في العاصمة، وقد نفى عنه الإمام ابن عرفة الذائع الصيت، تهمة «النجش»[37]، التي كان من شأنها، لو ثبتت، أن تتسبّب في تحريمه. ففي سوق الكتبيّين، كانت تتمّ عمليّات البيع – كما هو الشأن الآن – بالمزاد العلني، بواسطة «الدلاّلين». وكان خبير مشهور بنزاهته – حسبَما يبدو – هو الذي يحدّد سعر الافتتاح بالنسبة الى كل عملية بيع بالمزاد. وبمَا أنه لم يكن من المشترين – بطبيعة الحال – فقد تساءل الناس هل أن تلك العادة لا تدخل تحت طائلة القانون الذي يحجّر المشاركة في عملية مزاد، بدون نية الشراء، بل بقصد رفع الثمن لا غير. ولكن تلك المشاركة لم تكن في الواقع، بالنسبة الى الكتبيّين بمدينة تونس، سوى وسيلة لتحديد سعر افتتاحي معقول، لا يضرّ بأيٍّ كان، حسبَما أدرك ذلك الإمام ابن عرفة[38].

---

34) الأبي، الإكمال، 178/4.

35) البرزلي، 50/2 ب – 51 أ و 55 ب.

36) الأبي، الإكمال، 180/4.

37) [النجش هو الزيادة في ثمن السلعة].

38) الأبي، الإكمال، 181/4.

أما عملية «الدلالة» فهي محرّمة في نظر الشرع تحريمًا باتًّا ، إذا كان الأمر يتعلق بإجراء عملية تجارية في المدينة لحساب أحد أهالي البادية. ولكن هناك مثالان ، يقال إنهما كانا رائجين في إفريقية في القرن الخامس عشر ، ومعتبَرين من الأمور المباحة في نظر الشرع. من ذلك أنه ، إذا التمس ساكن من سكان الريف من أحد التجار أن يزوّده ببضاعة ليست متوفرة لديه ، واقتناها لدى أحد زملائه ثم أعطى الى هذا الأخير قسطًا من الربح ، فإن اقتسام ذلك الربح لا يعتبر جائزًا من الناحية الأخلاقية ، إلّا إذا لم يكن ناتجًا عن اتفاق مسبّق أو تدبير متضمن لنسبة مئوية معيّنة. وأما الحالة الثانية فهي تتمثل في الشخص الذي يتقاضى مكافأة من البائع الذي جلب إليه حريف من البادية ، وهذه الحالة تكون مقبولة إذا اشترى هذا الأخير البضاعة بسعرها العادي ولم يدفع أية مكافأة للوسيط(39). وأنه لمن الصعب أن نقرّر على ضوء هذين المثالين ، هل أن المقصود هو صيانة مصلحة التجار أم الحرفاء ، بتحريم القيام بعملية السمسرة باسم ساكن الريف. بل ان الأمر يتعلق بالخصوص هنا أيضًا ، بالحرص على عدم خرق نصّ القانون. ولعله من الخطإ التساؤل عن الفئة الاجتماعية التي يسعى القانون الى حمايتها ، فهو لا يسعى الى حماية أية فئة على وجه التحديد ، بل يسعى إلى حماية الفئتين في آن واحد ، وكذلك الجمهور العريض ، وذلك بالتنقيص قدر المستطاع من أسباب التقلّبات الاعتباطية للأسعار.

وفي الواقع ، فمن الواضح أن رجل البادية هو المعرّض للاستغلال الحضري ، إذا جاء للمدينة. وقد نقلت لنا الأخبار رواية غريبة عن عادات القيروان في العصر الحفصي ، حول هذا الموضوع. إذ كانت حِيَل تجار الأسواق تتغلّب على دهاء رجال البادية أو الفلاحين. فقد قيل إن بعض التجار الفاقدي الذمة ، كانوا يلصقون بالملابس المعروضة للبيع أكياسًا تتضمن بعض القطع الفضية ، متظاهرين بعدم الانتباه اليها. فيغترّ البدوي ، الذي يظنّ أنه هو الذي خدع التاجر ، ويشتري البضاعة بثمن باهظ. وأحيانًا يكون البائع ماهرًا أكثر ، فلا يزيد من سعر البضاعة ، معوّلاً على الإشهار الذي لا بد أن يقوم به لفائدته ذلك الحريف السعيد الحظ(40). أفلا تعتبر هذه الصيغة الأخيرة نوعًا من التمهيد لظهور نظام «المكافآت» الذي أصبح سائدًا اليوم في التجارة بالتفصيل؟

---

39) البرزلي ، 195/2 ب. وحول الغش في تقديم البضائع أو في الميزان ، أنظر: نفس المؤلف ، ص 52 ب ، 55 أ – 56 أ.

40) ابن ناجي ، شرح الرسالة ، 113/2.

وإلى جانب البيع نقدًا ، كان التجار يبيعون أيضًا بالتأجيل أو التقسيط ، ونحن نعلم أنّ الطريقة الأخيرة التي كانت موجودة مع الطريقة الأولى في أغلب أسواق مدينة تونس في القرن الخامس عشر ، قد كانت هي الوحيدة المعمول بها في سوق الرّبع ، وبالعكس من ذلك فإن سوق الغزل لم تكن تقبل إلّا البيع نقدًا[41].

ومن ناحية أخرى ، فقد كان الجمهور يحترم التعاليم القرآنية التي تحرّم تحريمًا باتًّا القرض بالفائدة أو «الربا» . وقد آل ذلك التحريم ، سواء في إفريقية أو في غيرها من البلدان الإسلامية ، إلى تعطيل النظام الرأسمالي ، وانجرّت عن ذلك ضرورة الالتجاء إلى أشكال مقنّعة من القروض ، كما شجّع ذلك على وجه الخصوص تكوين بعض أنواع من الشركات ، نخصّ بالذكر منها شركة التوصية[42] أو «القِرَاض»[43]. وهذا القراض الذي يشبه الى حدّ كبير نظام «التوصية» المعمول به في أوروبا في العصر الوسيط ، يتمثل في تقديم صاحب رأس المال الى شخص آخر مبلغ من المال ، لاستعماله في مؤسسة تجارية ، واقتسام الأرباح مع مقدم المال حسب نسبة محدّدة من قبل . والجدير بالملاحظة أن هذه الطريقة التي استعملها الرسول في السفر ، بوصفه شريكًا متضامنًا ، كانت تعتبر مباحة . وقد التجأ اليها في أغلب الأحيان التجار المسلمون المتحكمون في تجارة القوافل أو الخواصّ الراغبون في استثمار أموالهم في بعض المعاملات .

وقد ذكرت لنا المصادر مثالين ملموسين من ذلك النظام في إفريقية يرجع تاريخهما ـــ حسبما يبدو ـــ إلى القرن الثالث عشر . ويتعلق المثال الأول بشريك متضامن كان قد تسلّم أموالاً من صفاقس وطرابلس . أما المثال الثاني فيتعلق بمسافر ، تسلّم مبلغ أربعين دينار لشراء بضاعة ونقلها من صفاقس الى تونس . وقد تعرّض الشخصان لعملية سطو في البحر من طرف بعض القراصنة النصارى . فأثير جدال قانوني كبير حول تصفية حسابات المعنيّين بالأمر مع مقدّمي الأموال[44].

ولكن هناك تقييد هامّ ، لا تعرفه «التوصية» الأروبية ، كان يحدّ كثيرًا من تطبيق

41) البرزلي ، 17/2 أ .

42) [هي شركة يقدّم فيها الشركاء جزءًا من رأس المال ولا يساهمون في الإدارة] .

43) أنظر : ابن علي ، القراض في القانون الإسلامي ، ليون ، 1910 . ويمكن تجنب تحريم الرباء بالالتجاء إلى «الرهن» . وهناك فتوى حفصية هامة حول هذا الموضوع منشورة في كتاب المازوني ، مخطوط المكتبة الوطنية بالجزائر ، 13/2 ب و14 ب .

44) البرزلي ، 162/2 ب .

مثل ذلك النظام. ذلك أنّ ثلاثة مذاهب من المذاهب السنيّة الأربعة – من بينها المذهب المالكي المعترف به دون سواه في إفريقيا الشمالية خلال القرون الأخيرة من العصر الوسيط – قد حرّمت القراض المتعلق بمكاسب أخرى ، من غير نقود الذهب أو الفضّة. فالقراض المتعلق بالسلع ممنوع ، أو بالأحرى يتعيّن على من يبيع بضائع في أماكن نائية لفائدة الغير ، أن لا يتقاضى سوى مكافأة محدّدة ، فهو لم يعد شريكًا يتقاسم الأرباح مع مقدّم المال ، بل مجرّد أجير. وتلك هي الوضعية التي كان عليها في القرن الخامس عشر – حسب قول البرزلي – أغلب «الباعة المتجوّلين» في إفريقية ، الذين كان التجار يسلّمون اليهم البضائع ، باستثناء أي مبلغ نقدي ، ويطوفون في أرجاء البلاد «من الشرق الى الغرب» ، لترويجها(45). ولقد تجاوز المؤلف المعني بالأمر المعنى الحقيقي للعبارة ، فشبه ذلك التجوّل للبيع بالقراض(46).

ولا ينبغي أن نبحث ، ضمن التجارة الداخلية الحفصية ، عن نظام دفوعات مركّب شيئًا ما ، ومعمول به من مركز الى آخر. ويبدو أن استعمال الكمبيالة ، المعروفة منذ وقت مبكّر في الشرق الإسلامي ، لم يكن شائعًا في بلاد المغرب خلال العصر الوسيط. فقد كتب ليون الإفريقي في بداية القرن السادس عشر ، حول المغاربة ، ما يلي: «لم تكن لهم خبرة كبيرة بشأن التصرف في البضائع ، حيث لم يكن لهم أرباب مصارف أو بنوك ومن باب أولى وأحرى لم يكن لهم أي شخص قادر على تصريف العمليات من مدينة الى أخرى. فالذي يرغب في ممارسة التجارة ، يتعين عليه أن يكون دائمًا بالقرب من بضاعته وأن يحملها معه إلى أيّ مكان آخر»(47). ولقد رأينا بخصوص هذا الموضوع – والحق يقال – أن التجوّل للبيع قد كان يقوم به بعض الوسطاء المأجورين ، لا أصحاب رؤوس المال أو أصحاب البضائع ، دون سواهم. ولكن ليون الإفريقي كان على حقّ لا محالة عندما أكد على انعدام أرباب «البنوك» المحليّين ، بالمفهوم الذي كانت تكتسيه تلك العبارة في أروبا في عصره. فالعمليات المصرفية بحصر المعنى «من مدينة أخرى» ، لم يكن يقوم بها سوى النصارى أو اليهود ، وهي تتمثل بالخصوص في المعاملات مع الخارج. ولعله من المناسب أن نشير هنا إلى أن تقنيات التجارة البحرية الأروبية لم تكن معروفة في إفريقية. ولكن هذا لا يعني أن تلك التقنيات لم

45) نفس المرجع ، 159/2 ب.

46) لقد كان بعض أصحاب رؤوس المال ، ومن بينهم كبار رجال الدولة ، ينوّبون في أعمالهم أو أمام القضاء «وكيلاً» ، معالم الإيمان ، 221/1.

47) ليون الإفريقي ، 119/1.

يستعملها التجار والأعوان النصارى أو اليهود الساهرون على الحركة التجارية بين إفريقية وأوروبا. وقد أمكن لأحد الكتّاب تأليف كتاب كامل لرسم ملامح تطوّر الطرق المستعملة في تلك العلاقات التجارية[48]. وقد تبيّن أن أصحاب رؤوس المال أو التجار أو الوكلاء من النصارى، سواء في مدينة تونس ذاتها، أو بمناسبة تجارتهم مع تونس، قد استعملوا الطرق الأروبية الرائجة آنذاك، مع تطويرها شيئًا فشيئًا في كامل الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسّط: مثل الصرف والتأمينات وتأسيس الشركات. ولكن هناك نتيجة أخرى هامة لم يستخلصها المؤلف، وهي تتمثل في عدم تأثّر التقنيات المحلية بتلك الأنظمة، بصورة تكاد تكون تامّة. ذلك أن الطرق الأروبية للتصرف في الأعمال، ولو كانت واقعة في الأحياء الإفرنجية المتواضعة التابعة لبعض المدن الساحلية في إفريقية، قد بقيت غريبة عن البلاد، شأنها في ذلك شأن سكان تلك الأحياء، المقيمين في فنادقهم[49].

2) الموازين والمكاييل:

يمثل نظام الموازين والمكاييل عنصرًا أساسيًا من عناصر تبادل السّلع، إلى جانب النقود التي تعرّضنا لها في باب سابق[50]. وسنحاول هنا عرض ذلك النظام بحذافيره، بمَا في ذلك الأقسام التي لا تهمّ التجارة مباشرة.

فبالنسبة الى البيع والشراء، لا سيا بالتفصيل، هناك موادّ قابلة للتعداد، مثل الحيوانات والبيض والخضر والفواكه. ولكن يتمّ في أغلب الأحيان وزن أو كيل البضائع. كما توزن عادة قطع النقود المتداولة في البلاد هي نفسها للتحقق من وزنها، رغم أنها تعتبر مبدئيًّا مقبولة، من حيث قيمتها الإسمية وبحسب كميّتها. ويستعمل لذلك الغرض ميزان صغير يعرف باسم «السنجة». وقد عاب أحد الفقهاء التونسيين على بعض الأشخاص الواثقين في أنفسهم أكثر من اللازم، إهمالهم لوزن قطع النقود الصغيرة[51]، ويمثل هذا اللّوم في آن

---

48) Sayous، تجارة الأروبيّين في مدينة تونس من القرن الثاني عشر إلى آخر القرن السادس عشر، باريس 1929.

49) إلّا أن العلاقات التجارية قد تدفع أحيانًا ببعض التجار المسلمين إلى حذق لغة أروبية، مثل التجار التونسيين الذين رافقوا أدورن في رحلته إلى الإسكندرية وكانوا يعرفون اللغة الإيطالية، أنظر: Romboudt de Doppère، *Voyage d'Anselme Adornes*، بروج 1893، ص 20.

50) في آخر الباب الثامن.

51) معالم الإيمان، 46/2 والأبي، الإكمال، 274/4 والبرزلي، 113/2 ب وأدورن، ص 195.

واحد نصيحة عملية للتجار وحرصًا على تطبيق التعاليم الدينيّة ! على أن النظام النقدي قد كان مرتبطًا أشدّ الارتباط بالنظام الوزني ، وأن كلا النظامين كانا متطابقين في كثير من النقط .

ولقد كانت الوحدة العادية للوزن عند الحفصيّين تتمثل في «الأوقية» البالغ وزنها 31,48 غرام والمحدّدة منذ القرن الثامن «الميلادي» في المشرق من قِبَل الخليفة العباسي المنصور ، وقد احتفظت بها البلاد التونسية الى يومنا هذا[52]. وأما بالنسبة الى الذهب والمواد الثمينة ، فقد كان الحفصيون يستعملون وحدة وزن أصغر ، وهي «المثقال» البالغ وزنه 4,72 غرام ، والذي يرجع عهده الى نفس العصر ، وقد عرّفوا به ، إثر الموحّدين ، عملتهم الذهبيّة ، «الدينار» أو الدبلون. وتساوي ثلاث اوقيات عشرين مثقالاً أو دينارًا ، أي أن الأوقية تضمّ ستة دنانير وثلثي الدينار.

وتتمثّل الوحدة الرائجة أكثر من المثقال والمستعملة بالنسبة الى المواد القليلة الوزن والفضة ، في «الدرهم» المتطابق مع قطعة الفضة التي تحمل نفس الإسم. وهذا الدرهم المقتبس هو أيضًا من الموحّدين يساوي نصف قيمة «الدرهم الشرعي» القديم ، الذي أحدثه الخليفة الأموي في دمشق ، عبد الملك بن مروان ، أي ما يعادل تقريبًا الجزء الواحد والعشرين من الأوقية ، أي 1,49 غرام. وبمَا انه يكفي زيادة بعض السنتيغرامات لرفعه الى 1,57 غرام ، حتّى يصبح مساويًا لثلث الدينار والجزء العشرين من الأوقية ، فإننا ندرك أهمية التقلبات التي كانت تساعدها نقائص ضرب النقود. وهذا ما يفسّر كون النصوص ، تعتبر تارة أن الأوقية تتضمن واحدًا وعشرين درهمًا ، وطورًا أنها تتضمن عشرين درهمًا فحسب. فمن المعقول حينئذ أن نعتبر أن وزن الدرهم الحفصي يساوي حوالي 1,5 غرام[53].

ويتجزّأ الدرهم الى «قيراطين» ، ويبلغ وزن القيراط 0,75 غرام. وفي أسفل السلم ،

---

52) بالنسبة إلى مجموع العالم الإسلامي ، أنظر بالخصوص : Decourdemanche ، «Etude métrologique et numismatique sur les Misqals et Dinars arabes» ، *Revue numismatique* ، 1908 ولنفس المؤلف : *Traité pratique des poids et mesures des peuples anciens et arabes* ، باريس 1909. وبالنسبة لتونس الحديثة ، أنظر بالخصوص Frank ، *L'Univers pittoresque* ، ج 8 ، باريس 1850 ، ص 85 – 9 و Fleury ، المجلّة التونسية ، 1895 ، ص 235 – 245.

53) المسالك ، ص 100/4 و Pegolotti ، ص 130 ، 133 والأبي ، الإكمال ، 110/3. وقد قال ابن القنفذ في الفارسية عن ثروة أبي زكرياء الأول ما يلي : «وجمع بعدله وسياسته أموالاً لا تحصر إلّا «بالبيت» ، والبيت عبارة عن ألف ألف» ، فهل كان الأمر يتعلّق بميزان أم بعملة ؟

يتم اللجوء ، لضبط الوزن بصورة مدققه إلى «حبّة» الشعير التي يبدو أنها كانت تساوي 0,059 غرام[54].

وتتمثل أجزاء الأوقية في «الرطل» وفي أعلى السلم نجد «القنطار». ولقد زعم أحد المؤلفين المطّلعين ، بيغولوتي ، أنه لم يكن موجودًا بتونس في عصره ، أي في القرن الرابع عشر ، سوى رطل وحيد ، في حين كان يوجد نوعان من الأوقيات ، أحدهما يساوي الجزء السادس عشر من الرطل والآخر يساوي الجزء الثامن عشر من الرطل ، إذا كان الأمر يتعلق بالذهب أو بالفضة . والغالب على الظن أنه كانت توجد آنذاك ، مثلما هو الشأن في البلاد التونسية الحديثة ، أوقية واحدة ، ولكن عدة أنواع من الأرطال ، بحسب نوع المواد الموزونة ، فهناك الرطل ذو ست عشرة أوقية البالغ وزنه 504 غرام ، وقد استمرّ الى عهد قريب ، تحت اسم «الرطل العطّاري» ، وهو يستعمل لوزنْ الذهب والمواد الثمينة والمعادن المختلفة ، وهناك الرطل ذو ثماني عشرة أوقية البالغ وزنه 567 غرام ، وقد أشار بيغولوتي الى أنه كان مستعملاً للفضة ، والحال أنه كان مستعملاً في القرن الماضي تحت اسم «الرطل السوقي» لوزن المواد الغذائية . ويبدو أن النوع الأول هو الذي كان رائجًا أكثر في العهد الحفصي ، على الأقل في المعاملات التجارية مع الخارج . ويمكن تفسير الخطأ الذي وقع فيه بيغولوتي بالعادة المتمثلة في إعطاء نعت مختلف الى الأوقية ، رغم أنها لا تتغيّر في حدّ ذاتها ، وذلك بحسب اعتبار الأجزاء الفرعية لهذا الرطل أو ذاك .

ويساوي القنطار على وجه العموم مائة رطلاً ذات ست عشرة أوقية أي 50,4 كغ . ولكن بالنسبة إلى بعض المواد مثل الفواكه الجافة أو الأقمشة ، يقتضي العرف المعمول به في التجارة أن يسلّم البائع 102 أو 105 أو 110 رطلاً ، بالنسبة الى القنطار الواحد ، الأمر الذي يرفع من وزن القنطار من 1 الى 5 كغ تقريبًا . وفي بجاية التي كانت تستعمل نفس النظام الوزني المعمول به في تونس ، كان قنطار الكتّان يعدّ 150 رطلاً ، أي انه كان يبلغ 75,6 كغ . وبالعكس من ذلك ، ففي عنابة كان القنطار يزن 4 أرطال أقلّ من القنطار المعمول به في المدينتين المذكورتين ، أي أن وزنه كان يبلغ 48,3 كغ[55].

54) الأبي ، الإكمال ، 110/3 و274/4

55) المسالك ، ص 100/4 وPegolotti، ص 93 ، 101 ، 129 ، 137 ، 148 ، 204 ، 214 وUzzano، ص 94 ، 97 ، 103 ، وانظر أيضًا : *Libro dı mercalantıe*، ص 18 ، 35 – 6 ، 49 ، 82 ، 106 ، 109 ، 139 – 140 و Dı Pasi، ص 10 ب ، 142 أ و181 ب وأماكن مختلفة .

وقد كانت المكاييل تختلف بين الجوامد والسوائل ، وكانت ، علاوة على ذلك ، تتغيّر من مكان الى آخر ، فبالنسبة الى الحبوب وجميع الموادّ الجافّة ، كانت منطقة القيروان تستعمل «القفيز» الذي يساوي 187,58 لترًا ، ويتجزّأ الى 16 «ويبة» ، تساوي كل واحدة منها 11,72 لترًا ، وتتجزأ بدورها الى 12 «مدًّا» أو «صاعًا» ، ويساوي الصّاع حوالي 0,98 لترًا . فالقفيز يتضمن حينئذٍ 192 مدًّا ، كما كان الأمر في القيروان في أوائل العصر الوسيط . ولكن ما بين الكيلين المذكورين وبالنسبة اليهما ، تضاعفت الويبة حيث ارتفعت من 6 الى 12 مدًّا ، كما ارتفعت قيمة النظام بأكمله لأن المدّ لم يكن يساوي سوى 0,78 لترًا . وفي تونس ، خلال القرن الثالث عشر حسب الاحتمال ، قام الحفصيّون ، لاعتبارات دينية ، بتغيير القفيز الذي أصبح يساوي «الوسق الشرعي» ، أي 175,92 لترًا ، وصار يتضمن عشر «صفحات» ، وتسمّى أيضًا «الويبة» التي تساوي 17,59 لترًا. وتشتمل كل «صفحة» على 12 مدًّا ويسمى أيضًا «الصاع» الذي يساوي 1,46 لترًا[56] .

وأما مدينة طرابلس فلها «قفيز» أثقل من قفيز تونس ، إذ ينبغي جمع ما بين 69 و 79 قفيزًا للحصول على 100 قفيز تونسي . أي أن قفيز طرابلس يساوي حوالي 252 لترًا . ويتجزّأ الى عشر «برشلّة» ، تساوي أكثر بقليل من 12,5 لترًا . وفي بجاية لم يكن الناس يستعملون القفيز لكيل الحبوب بل «الفنيقة» ، التي تساوي حوالي 72 لترًا . وفي عنابة والقلّ وقسنطينة كان المكيال الأكثر استعمالاً بالنسبة الى الحبوب يتمثّل في «الثمنة» ، أي ثمن القفيز ، التي تساوي في المدينة الأولى 23,13 لترًا وفي الثانية 20,69 لترًا[57] .

وبالنسبة الى السوائل ، والزيت على وجه الخصوص ، كانت الوحدة العادية للكيل تتمثل في «المطر» . ويبدو أن «مطر» تونس وجربة كان يساوي 20,69 لترًا . كما أشارت الوثائق الأروبية أيضًا ، بالنسبة الى العصر الوسيط الحفصي ، الى وحدة أخرى لكيل الزيت ، وهي «الجرّة» ، التي يبدو أنها كانت تساوي في تونس ثلاثة «أمطار» أو حوالي خمسين لترًا ، بدون أن نعلم هل أن تلك العلاقة بين المطر والجرّة ، كانت مضبوطة بدقة أم لا .

كما أن الوحدة المستعملة بالخصوص لكيل الخمر كانت تساوي هي أيضًا حوالي

56) برنشفيك ، المكاييل التونسية في العصر الوسيط ، المجلة الإفريقية ، 1935 ، ص 85 – 96 ، ولنفس المؤلف ، المكاييل التونسية في بداية القرن السابع عشر ، حوليات معهد الدراسات الشرقية بالجزائر ، 1937 ، ص 74 – 87 .

57) Pegolotti ، ص 136 ، 168 ، 169 ، 223 .

خمسين لترًا ، وهي «المزريولة» المتركبة من «قرتينين». وبمَا أن المادة أروبية ، فإن المكيال المستعمل هو أروبي أيضًا[58].

وأخيرًا لا ينبغي أن نهمل ذكر المكاييل المتمثلة في أيدي البشر ، والمستعملة بكثرة ، حتى بالنسبة الى بعض الطقوس الدينية ، بالرغم من قلّة دقتها ، وهي : «القبضة» و«الحفنة».

كما تُستعمَل أيضًا أعضاء الجسم البشري ، كأدوات لقيس الطول ، وذلك حرصًا هذه المرة على توخي الدقة واعتمادًا على بعض التقاليد العتيقة. وتتمثل وحدة القياس ، كما هو الشأن في بقية البلدان الإسلامية وغيرها من الاصقاع ذات الحضارات المختلفة ، في «الذّراع». وليست لنا معلومات حول «الذراع» الحفصي ، مثلما هو الشأن بالنسبة الى «الذراع» المريني وعبد الوادي في فاس وتلمسان. والغالب على الظن ان الذراع الحفصي كان يتمثل في «الذراع العربي» البالغ طوله 0,48 مترًا ، والذي استمرّ العمل به في تونس خلال العصور الحديثة ، وهو مماثل «للذراع البابيلوني» القديم ، الذي كان معمولاً به عبر العصور. على أن الذراع قد احتفظ بأجزائه القديمة ، ويتمثل أصغر جزء منه في «الإصبع» الذي يساوي الجزء الرابع والعشرين من الذراع ، أي 0,02 مترًا. وما بين الإثنين توجد «القبضة» التي يبلغ طُولها 0,08 مترًا وتساوي أربعة أصابع وسدس الذراع ، ويبلغ طول «الشبر» 0,24 مترًا ويساوي ثلاث قبضات أو 12 قدمًا ، أي نصف ذراع. كما تستعمل «قامة» الانسان ، التي تعادل تقريبًا المسافة الفاصلة بين طرفي اليدين الممدودتين وتساوي تقريبًا ما بين 1,65 1,70 مترًا أي سبعة «أشبار»[59].

ونلاحظ أيضًا ظهور مقياس إيطالي ، استمرّ استعماله بتونس في العصور الحديثة بالنسبة الى التجارة الخارجية ، وهي «الكانة» (Canna) التي أشارت المراجع الى استعمالها منذ القرن الرابع عشر لقياس الأقمشة المستوردة من إيطاليا مثل الشبكة أو الأقمشة الصوفيّة. وتشير المصادر الى أن «كانة» تونس كانت أطول من«كانة» أنكونة ، وأن «كانة» طرابلس أطول من «كانة» البندقية ، إذ يبلغ طولها 2,20 مترًا[60].

---

58) أنظر حول المكيالين المذكورين «mezzaruola» و«quartini» وما يعادلهما في البلاد الأروبية ، Pegolotti و Uzzano و Di Pasi ، المراجع المذكورة.

59) أنظر بالخصوص : مناقب سيدي ابن عروس ، ص 224 ، 249 ، 408.

60) Pegolotti ، ص 134 ، 136 و Dilasi ص 21 أ.

وليست لدينا أية معلومات خاصة حول قيس المسافات في البلاد الحفصية ، ولكن الغالب على الظن أن «الميل» – كما هو الشأن في البلاد التونسية الحديثة – يساوي1.453 مترًا ، ويمثل ألف «خطوة» ، وتساوي كل خطوة ثلاثة أذرع أي 1,45 مترًا . إلّا أن الناس كانوا يكتفون في أغلب الأحيان بتقدير المسافات بأقل دقة ، وذلك باعتبار الوقت الذي يقضيه المترجّل لقطع المسافة ، والمحدّد «بالساعة» أو «بالمرحلة» التي تعادل حوالي ثلاثين كيلومترًا .

وأمّا بالنسبة الى قيس المساحات ، فقد كانت بلاد المغرب تعرف «العرصة» التي يبلغ طول ضلعها 25 ذراعًا ، أي 144 مترًا مربّعًا ، بالنسبة للأراضي المبنية و«المرجع» أو «المرجى» الذي يبلغ طول ضلعه 50 ذراعًا ، أي 576 مترًا مربّعًا بالنسبة للأراضي غير المبنيّة . وهذا «المرجع» الذي استمرّ العمل به بتونس في العصور الحديثة بنفس القيمة ، كان يمثل الطول العادي المربّع ، لخطّ المحراث ، أي معدل مساحة مربّع محروث ، كما أن «العرصة» كانت تمثل معدل مساحة مسكن .

وفي مرتبة أعلى ، كان المقياس الزراعي المستعمل ، يتمثل في قطعة الأرض التي يستطيع حرثها حيوانان خلال موسم واحد ، وذلك ما كان يسمّى «بالزوج» أو المحراث . وما زالت الجزائر تستعمل بنفس المعنى تصغير تلك العبارة أي «الزويجة» ، في حين تفضّل البلاد التونسية عبارة «الماشية»[61] . وقد كان «الزوج» – المتغير لا محالة من جهة إلى أخرى كما هو الشأن الآن – يساوي حوالي مائتي مرجى أي ما يناهز الإحدي عشر هكتارًا ونصف الهكتار ، وهي تقريبًا نفس مساحة «الماشية الكبرى» اليوم ، في منطقة تونس .

3 – الموادّ المتبادلة :

ولنعد الآن الى التجارة ، لنتناول بالدرس الموادّ التي كانت موضوع تبادل ، خارج أماكن إنتاجها .

فقد كان نقل الموادّ الأولية التابعة للبلاد والموادّ المصنّعة في إفريقية ، ينشّط الحركة التجارية الداخلية التي لا نستطيع تقدير حجمها ، ولكن يبدو أنها كانت نشيطة بما فيه الكفاية ، بالرغم من جميع الصعوبات الماديّة .

61) المسالك ، ص 123/19 ، لقد فسر المؤلف «الزوج» بالمحراث الذي تجرّه 4 ثيران ، بينما المحراث الذي يجرّه ثوران يسمّى «الشعبة» ، وهذا خطأ لأن «الشعبة» هي المحراث الذي تجرّه دابة واحدة و«الزوج» تجرّه دابتان .

وبالإضافة الى المبادلات بين المدينة والبادية المحيطة بها ، والتي لا فائدة في التأكيد عليها ، نظرًا لما تكتسيه من صبغة عادية فائقة ، تجدر الإشارة الى المبادلات الموجودة بين الأقاليم ، والتي يرجع سببها الأصلي الى تنوّع الإنتاج الزراعي بحسب المناخ والطقس. فكان قسم من تمور الجنوب يُوَجَّه الى الوسط والشمال ، مقابل الحبوب التي يوفّرها التلّ والسباسب الى الواحات. ولقد كانت هذه الحركة ذات الاتجاه المزدوج عادية ، مثلاً بين تقرت وقسنطينة وبين الجريد والقيروان[62]. وكانت بعض الموادّ الغذائية الأخرى تتنقّل بين المدن القريبة أو النائية. من ذلك بالخصوص ، أن مدينة تونس الكثيرة السكان والمستهلكة للموادّ الغذائية بكثرة ، كانت تجلب القمح من عنّابة والأربس وباجة ، وتستورد عن طريق البحر الجوز والتين من جيجل والزبيب من جربة. وكان أهل القيروان يشترون الخرّوب من جبل وسلات والزيتون والزيت من الساحل وقفصة والرمان والسفرجل والليمون من تونس[63]. وكانت بساتين قابس تزوّد صفاقس بالفواكه وبساتين عنابة تزوّد مرسى الخرز (القالة). وكانت مدينة ورقلة الصحراوية التي هي عبارة عن «ميناء» بالنسبة الى التجارة مع السودان ، تجلب أكبر قسط من مؤونتها من الشمال[64].

كما كانت بطبيعة الحال موادّ محلية أخرى ، خام أو مصنوعة ، تتنقّل عبر إفريقية. ولكن هناك قسم له نفس الحجم على أقلّ تقدير ، من تلك الموادّ المتنقّلة من مكان الى مكان ، قد كان مخصّصًا للموادّ المتجهة نحو الموانئ أو المدن الحدودية البريّة ، للتصدير إلى الخارج ، وكذلك للبضائع المستوردة التي يتمّ توزيعها في أسواق المدينة أو أسواق الريف. أما بالنسبة الى تجارة البضائع العابرة ، فيبدو أن إفريقية الحفصيّة لم تعرف نشاطًا كبيرًا من هذا القبيل ، ولعلّ معاملاتها مع بلدان إفريقيا السوداء ، قد مكّنتها من توريد بعض البضائع من تلك البلدان وتصدير بضائع أخرى اليها ، ولكنّ تلك البضائع لا تبقى في إفريقية. وبناء على ذلك فإن ذلك النشاط لا يعتبر من نوع تجارة البضائع العابرة ، إذ يبدو أن التجار الإفريقيّين قد كانوا يقومون بتلك العمليات بوصفهم مشترين أو بائعين ، لا بوصفهم وكلاء مكلّفين بنقل تلك البضائع. فتجارة البضائع العابرة كانت مقصورة في نطاق ضيّق على المبادلات بين المشرق والمغرب ، بواسطة القوافل التي كانت تربط بين المغرب الأقصى والمغرب الأوسط من جهة وبين مصر والجزيرة العربية من جهة أخرى.

---

62) الإدريسي ، ص 121/104 ومعالم الإيمان ، 259/4 وليون ، 97/3 ، 168 ، 246.

63) معالم الإيمان ، 143/4 ، 255 وليون ، 87/3 ، 117 ، 138 ، 168 ، 177.

64) الإدريسي ، ص 125/106 ، 136/116 وليون ، 249/3.

أمّا التجارة الخارجية ، أو بالأحرى التجارة البحرية ، مع بلدان النصارى ، فقد كانت خاضعة ، كما رأينا ، لا فحسب للأداءات الجمركية الباهظة ، بل أيضًا لتقييدات هامة ، بخصوص أماكن وطرق ممارسة تلك التجارة في إفريقيّة. كما تضاف الى تلك الأداءات والتقييدات بعض المحظورات المتعلقة بنوع البضائع المتبادلة.

فلم يكن هناك أيّ حظر مفروض على الموادّ المستوردة ، لا من جانب النصارى ولا من جانب المسلمين. ولكن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة الى التصدير. فمن الجانب الحفصي ، كان السلاطين حريصين على تجنّب أو تدارك المجاعات المحلية المتكرّرة ، وعلى منع ارتفاع أسعار الحبوب بصورة مضرّة بالمستهلكين ، فكانوا يرفضون إخراج تلك المادة بحريّة. ولقد بيّنت لنا المعاهدات المبرمة بينهم وبين البندقية وجنوة ، كيف كانوا يبيعون لهما القمح بكلّ تقتير ، بالرغم من إلحاحهما. فقد كانوا يشترطون حصول نقص كبير في تلك المادة ، في البلدين المذكورين ، على أن لا يتجاوز ثمنها حدًّا معيّنًا في السوق الإفريقية ، ما بين ثلاثة دنانير وثلاثة دنانير ونصف ، القفيز ، في القرن الثالث عشر ، وخمس دنانير في القرن الخامس عشر ، في أول الأمر ثم خمسة عشر دينارًا فيمَا بعد إثر تغيير قيمة العملة. كما كانت الكمية المصدّرة محدّدة في القرن الثالث عشر بحمولة عدد معيّن من السفن – خمس سفن بالنسبة إلى جنوة وثمان ثم اثنتا عشرة بالنسبة إلى البندقية – ومحدّدة في القرن الخامس عشر بخمسة عشر ألف قفيز بالنسبة الى جنوة. وقد كان القمح المصدّر لسدّ الحاجات المستعجلة لاستهلاك البندقية وجنوة ، معفى عند الخروج من أيّ أداء. وبذلك تكتسي رخصة التصدير في الظاهر ، صبغة المزية المجانية والاستثنائية وطابع الخدمة المؤدّاة لفائدة شعوب صديقة(65). ولعلّ السلطة الإسلامية قد أحجمت – لأغراض دينية – عن استخلاص أداءات على تلك المادة الضرورية للتغذية البشرية.

ويتفاقم في بعض الفترات والأماكن ، ذلك التقييد المسلط على حرية التجارة ، لأسباب اقتصادية. من ذلك مثلاً أن التجاني قد أشار في بداية القرن الرابع عشر الى

---

65) لقد غاب هذا الجانب الهامّ من التجارة مع الشعوب النصرانية ، عن ماس لاتري (المقدّمة ، ص 219) الذي ظنّ أن الكميات المحدّدة في المعاهدات لا تهمّ إلّا الإعفاء من الأداءات الجمركية. أنظر حول تلك القضية في العصور الحديثة ، Masson ، *Histoire des établissements et du commerce français dans l'afrique barbaresque*. 1903 ، ص 526.

العقوبات الصارمة المسلطة على الذين يصدّرون المواد الغذائية من طرابلس[66]. وبالعكس من ذلك يبدو أنه لم يتمّ بصورة مدقّقة تطبيق القرار الذي اتخذه ، لأسباب سياسية – دينية ، بعض الفقهاء المسلمين ، بخصوص تحجير تصدير الرقيق والخيول والأدوات الصالحة للتجهيز العسكري ، إلى بلاد النصارى[67]. والواقع أن أهل إفريقية هم الذين كانوا يشترون أهم التجهيزات الحربية من بلاد النصارى ، لا العكس.

ذلك أنّ النصارى خاضعون من جهتهم لقرارات الحظر الصادرة عن الكنيسة ، بخصوص إمداد المسلمين بأية مادة من شأنها أن تساعد أولئك «الكفار» في حربهم ضدّ أنصار المسيح . ولقد طبّقت بعض الدول النصرانية مرارًا وتكرارًا قرارات الحظر المذكورة الصادرة عن الكنيسة . ولدينا عدة أمثلة عن ذلك المنع الصادر عن بعض الحكومات الأروبية ضدّ رعاياها الذين يتاجرون مع إفريقية ، ولا شكّ أن قرار المنع الأكثر تفصيلاً ، هو الصادر عن ملك أرجونة خايم الأول ضدّ إفريقية . ففي 12 أوت 1274 ذكّر الملك القطلونيّين اللذين رخّص لهما في التحوّل إلى تونس ، بالقرار الذى اتّخذه في برشلونة ، بالاتفاق مع الدومينيكيّين والفرنسيسكيّين ، بخصوص منع إمداد «المسلمين» بالموادّ التالية : «الأسلحة والحديد والخشب والقمح والشعير والذرة البيضاء والدُّخن والفول ودقيق كل الحبوب والجلبان وحبال القنّب أو غير ذلك من المواد الصالحة لصنع حبال السفن ، والرّصاص»[68]. وفي سنة 1320 اتخذ ملك أرجوني آخر ، خايم الثاني ، قرارًا مماثلاً حول التجارة مع تلمسان[69]. فهل كانت لقرارات المنع المذكورة كامل الآثار التي توقّعها أصحابها؟ الجواب ، كلاّ ، بصورة شبه مؤكّدة . ذلك أنه من المستحيل إجراء مراقبة مشدّدة ، كما كانت صرامة تلك القرارات كثيرًا ما تميل الى الفتور ، إن لم يتم إلغاؤها في الواقع . والدليل على ذلك قائمة الواردات الإفريقية التي سنذكرها فيمَا بعد . إلّا أن تلك التدابير التحريميّة قد أحدثت من حين لآخر ، بعض العوائق في وجه التجارة . كما كانت الدول النصرانية تتردّد في مخالفتها رسميًّا . من ذلك مثلاً أن جنوة ، عندما أرادت في سنة 1452 توجيه بعض الأسلحة الى تونس رأت من واجبها أن تسترخص البابا[70].

---

66) رحلة التجاني ، 155/2 ، لعلّ الأمر يتعلّق بالحبوب فحسب.

67) Heffening، المرجع المذكور ، ص 52 – 3 والمدوّنة ، 102/10.

68) Miret y Sans، *Itinerari*، ص 506 وماس لاتري ، الملحق ، ص 41.

69) ماس لاتري ، الملحق ، ص 45.

70) Jorga، *Notes et extraits*، 277/3.

ولقد كانت البضائع المستوردة تُعتبَر بطبيعة الحال متمّمة للإنتاج المحلي ، بالنظر الى حاجات السكان. فنجد من بينها أولاً وبالذات المواد التي لا تنتجها البلاد هي نفسها ، سواء في شكل خام أو مصنّع ، وكذلك بعض المواد التي تنتجها إفريقية بكميات غير كافية ، حسب المناطق والسنوات[71].

ولا شيء يبدو متغيّرًا أكثر من حجم التجارة الخارجية للحبوب. ففي حدود الموانع المشار إليها أعلاه ، كانت تلك التجارة متوقفة على عامل مزدوج ومتغيّر إلى أبعد حد ، يتمثل في وفرة المحاصيل في كلّ من البلاد النصرانية وإفريقية. وقد حرصت إيطاليا الجنوبية وخصوصًا صقلية ، طوال العصر الحفصي ، على ترويج جزء من فوائضها من القموح في إفريقية. كما تعاطى البنادقة تلك التجارة في أغلب الأحيان. ولكنّ الملوك الذين تقلدوا الحكم في مملكة نابولي وصقلية ، لم يستنكفوا دائمًا عن ممارسة تلك التجارة بأنفسهم. ففي النصف الأوّل من القرن الثالث عشر ، طبّق الإمبراطور فريدريك الثاني نظام بيع الموادّ الصالحة للاستهلاك ، في الخارج بصورة مباشرة ، من طرف الدولة. فقد كان يسق الى تونس على متن سفنه ، في ربيع سنة 1240 كميات من الحنطة يمكن أن تبلغ خمسين ألف حمولة[72]. وفي آخر القرن الخامس عشر باع ملك نابولي فردينان الأرجوني إلى سلطان تونس ، بواسطة أعوانه الديبلوماسيّين والتجاريّين ، قمح صقلية وجنوب إيطاليا[73]. وكانت البلاد الحفصيّة تستورد الحبوب من حنطة وشعير ، من مناطق أخرى خارج البلاد الإيطالية ، مثل قطلونيا ومختلف المناطق التي تتألف منها مملكة ميورقة. ويبدو أن القمح كان يرد من قبرص الى طرابلس[74].

كما أشار بعض المؤلفين الفلورنتيّين الى الزيوت الأروبية ، وبالخصوص الإيطالية ، الموّردة بصورة منتظمة الى إفريقية[75]. ويبدو هذا الأمر غريبًا بالنسبة الى بلاد تصدّر هي نفسها تلك المادة. وكنّا نتردّد بدون شك في تصديق هذا الخبر ، لو لم تتوفّر لدينا بعض الأمثلة الملموسة التي تؤكد وجود تلك الحركة التجارية. فحوالي سنة 1200 كان بعض سكان بيزة يسقون الزيت من توسكانية الى إفريقية. وفي سنة 1285 أثبتت وثيقة صادرة عن ملك

---

71) أنظر: Pegelotti و Uzzani ، مع التثبّت من المعطيات التي قدّمها المؤلفان ، للتمييز بين الواردات والصادرات.

72) Schaube ، ص 507.

73) Trinchera ، *Codice* ، 2 / السفر الثاني / ص 20 ، 23 ، 34 و37/3 – 8 و Jorga ، المرجع السابق ، 25/3.

74) ماس لاتري ، معاهدات ، ص 190 ، 283 ، 295 و Pegolotti ، ص 101.

75) Pegolotti ، ص 130 – 1 و Uzzano ، ص 97.

أرجونة أن اثنين من رعاياه قد جلبا الزيت في السابق الى تونس بمّا قدره ثلاثة آلاف وأربعمائة واثنان من الدنانير. وفي سنة 1402 سلّم البنادقة كميّة من الزيت الى أهل بجاية لافتداء الأسرى من مواطنيهم[76]. ولكن كلّ هذا لا يدّل طبعًا على أن إفريقية كانت دومًا وأبدًا في حاجة إلى استهلاك الزيت المستورد من بلاد النصارى، إضافة إلى زيتها الخاصّ. ولولا ذلك لمَا أمكنها تصدير الزيت إلى الخارج. ويبدو، والحق يقال، أنه كانت هناك بعض الفوارق بين الزيوت المختلفة المصادر، من حيث الجودة والثمن، الأمر الذي يبرّر وجود تلك الحركة المزدوجة، بل الأكثر من ذلك، أنه كانت توجد بعض التغيّيرات المحسوسة، حسب السنوات، بالنسبة الى أهمية كلّ من المحاصيل المحليّة والأجنبية، وتترتب على كل ذلك، تلك التقلبات الهامة في اتجاه المبادلات المتعلّقة بتلك المادّة.

وأما بالنسبة الى الفواكه التي تستوردها إفريقية، فإن أغلبها كان معروفًا ضمن الإنتاج المحلي: مثل التين والجوز واللوز، المصدّرة من إيطاليا، بإضافة القسطل الوارد من مرسيليا أو نابولي[77]. وقد كان الميناء الأخير في بداية القرن الخامس عشر، يمثل مرحلة عادية بالنسبة الى السفن القادمة من فلورانس، والراغبة في استكمال حمولتها شحن الفواكه، قبل التحوّل الى تونس لغرض التجارة[78].

وبالعكس من ذلك، هناك مادة غذائية هامة يحرّمها الإسلام، ولا يمكن أن ترد، بصورة تكاد تكون مطلقة، إلّا من الخارج، أي الخمر. فقد كانت إفريقية تستورد تلك المادة من المناطق الواقعة في الضفة الأروبية من البحر الأبيض المتوسط، من اسبانيا إلى بلاد اليونان، وذلك، من حيث المبدأ، لاستهلاك اليهود والنصارى، ولكن أيضًا لاستهلاك عدد من المسلمين، كما سنرى ذلك فيما بعد. وقد كانت تلك التجارة على غاية من الأهمية، إلى حدّ أن الأداء الموظف على الخمر قد كان يدرّ أرباحًا طائلة، وقد أصبح موضوع «لزمة» خاصّة.

وكانت هناك تجارة نشيطة للغاية، تتمثل في استيراد التوابل من الشرق الأدنى والأقصى، يضاف اليها عدد من المواد الطبية. وقد كانت ترد عن طريق البرّ أو البحر وفي

---

76) Schaube، ص 298 وماس لاتري، الملحق، ص 43 و Jorga، المرجع السابق، 125/1.

77) بالإضافة إلى المراجع السابقة، أنظر: ليون الإفريقي، 50/3.

78) Jorga، المرجع المذكور، 187/2.

أغلب الأحيان عن طريق أحد الموانئ الإيطالية أو عن طريق مرسيليا[79]، حيث يخزن المتاجرون تلك المواد هناك قبل وسقها إلى بلاد المغرب. وتشتمل القوائم التي وصلتنا على الموادّ التالية، وهي: البهارات وكبش القرنفل والقرفة والزنجبيل وجوز الطيب والسنا والمنّ والراوند والزعفران والصبر والدردي والصمغ والبورق والاصطرك والكافور.

كما تستورد من المشرق بانتظام العطورات، مثل البخور والمسك وصمغ جاوة والزباد والعنبر والبرنيق، ومواد الصّباغة، مثل النيلة والبقّم[80] والزنجفر والرهيج الأصفر (من سالونيك)، يضاف إليها، على الأقل منذ القرن الثالث عشر دردي مونبيلي وبستل اللانجدوك وخزامى البروفانس. وتجدر الإشارة أيضًا إلى الأسبيداج والكبريت.

على أنّ تنوّع الموادّ المشار إليها أعلاه، من التوابل إلى الملوّنات، لا ينبغي أن يوهمنا حول الكمية الجملية التي يمكن أن ترد إلى إفريقية كلّ سنة. إلّا أن الأسعار الباهظة لتلك المواد، تعوّض – والحقّ يقال – عن قلّة حجمها. ولكن في الجملة ليست هناك بدون شك أية نسبة بين توريد تلك المواد وتوريد الأقمشة والمنسوجات، لا من حيث القيمة ولا من حيث الوزن.

فنحن نعلم أنّ إفريقية كانت تستورد، سواء من مرسيليا وإيطاليا أو من المشرق، الكتان والقنّب والحرير الخام أو المفتول. ولكنها كانت تستورد على وجه الخصوص من جميع البلدان شتى أنواع الأقمشة المصنوعة من الكتان والقنب والصوف والحرير الخشن أو الرقيق. كما كان يرد عليها عن طريق مرسيليا، قماش الإيتامين [وهو قماش رقيق]، والمنسوجات الصوفية من مدينة أراس (Arras) والأقمشة الصوفية أيضًا من مدينة شالون (Chalons) والمنسوجات الحريرية من منطقة السيفين (Cevennes) وكان الجنويّون والبنادقة يجلبون نسيج الكتان من بورغونيا (Bourgogne)، في حين كان الجنويّون يحملون إليها الأقمشة الصوفية من فلندريا (Flandre)[81]. كما كانت الأقمشة الصوفية ترد أيضًا من انجلترا والرّوسيون (Roussillon)، وترد من اللنجدوك (Languedoc) وفلورانس المنسوجات القطنية المشبوكة والشملات. كما تشتمل قائمة الأقمشة والمنسوجات الوافرة، على بعض الأقمشة

79) كانت مرسيليا تصدّر في سنة 1235 إلى بجاية الملح والشحم. وحوالي سنة 1500 كانت تستورد تونس وطرابلس العسل والجبن من اقريتش وبلاد البلقان.

80) [شجر من أمريكا الوسطى يحتوي خشبه على مادة ملوّنة تستعمل في الصباغة].

81) أنظر حول النقطة الأخيرة، برنشفيك، *Récits de voyage*، ص 135، 201 وانظر أيضًا: H. Laurent، *La draperie des Pays Bas en France et dans les pays méditerranéens*، باريس 1935، ص 190.

الثمينة ، التى لا شكّ أن جزءًا منها كان يُصنَع فى المشرق[82] ، مثل الأقمشة الحريرية والمخمل والدمشقي والساتان والتّفتة ، ويبدو أن البندقية هي التي كانت تتعاطى تجارة تلك الأقمشة الرفيعة.

وبالنظر إلى توريد الأقمشة ، الذي كان يكتسي صبغة عامّة ومتواصلة ، كان توريد الموادّ الخام أو المصنوعة يحتلّ بصورة محسوسة مكانة أدنى . فنجد في المقام الأوّل الورق الذي قال في شأنه أحد المؤلفين المغاربة في القرن الخامس عشر ، إنه لا توجد في كامل أنحاء إفريقية ، من تلمسان إلى طرابلس ، أية ورقة غير واردة من بلاد النصارى[83]. ثم كانت إفريقية تستورد من أروبا ، بالرغم من تحريمات الكنيسة ، الخشب والمعادن النافعة مثل الحديد والقصدير وبالخصوص النحاس. وقد أشار أحد المؤلفين من البندقية إلى أن بلاده كان تصّدر إلى إفريقية بصورة عادية أسلاك النحاس والشمعدانات والأحواض. كما طلب سلطان تونس إلى جنوة في سنة 1433 تزويده ببعض السيوف[84]. وكانت تُصدّر إلى تونس ، حسب العادة بعض الخردوات التي كانت تعرف باسم «خردوات ميلانو».

وأما بالنسبة إلى المعادن الثمينة ، كالذهب والفضة ، فقد كانت إفريقية تابعة تمامًا للخارج. ولكن ، لئن كانت تجلب الذهب في شكل مسحوق أو سبائك ، من داخل القارة السمراء[85] ، فإنها كانت تستورد الفضّة في شكل سبائك أو قطع ، من أروبا أو المشرق. ومن الأمور اللافتة للنظر كثرة الفضّة المسكوكة التي كانت ترسلها مرسيليا في القرن الثالث عشر، إلى تونس وبجاية ، على وجه الخصوص. وفي النصف الأول من القرن الخامس عشر، كانت تونس تطلب الفضة من جنوة ، وتستوردها من البندقية والقسطنطينية في أواخر نفس ذلك القرن. ويمكن القول إن أروبا لم تتوقّف أبدًا عن إرسال الفضّة إلى الحفصيّين ، كما كانت توجّه إليهم أحيانًا ، ولكن بدرجة أدنى لا محالة ، الذهب في شكل قطع أو سبائك ، أو أسلاك الذهب.

وكانت الجمهوريات الايطالية تصّدر أيضًا في غالب الأحيان ، الى إفريقية الأحجار

---

82) لقد كانت الملابس الفاخرة المستوردة من الإسكندرية والعراق ، نادرة في القرن الرابع عشر ، في حين كان رجال البلاط يرتدون ملابس مصنوعة من قماش بسيط يعرف باسم «التلمساني» ، المسالك ، ص 21 – 125/2 – 7.

83) الونشريسي ، المعيار ، 76/1.

84) Di Pasi ، ص 184 – 5 وماس لاتري ، معاهدات ، ص 141.

85) أنظر : La Roncière ، *La découverte de l'Afrique au Moyen Age*، القاهرة 1924 – 27 ، 160/1 و 1/3 ، أنظر أيضًا : Monteil ، النشرة التجارية لإفريقيا الغربية التونسية ، 1929 ، ص 300.

الكريمة كالياقوت الأحمر والوردي والزمرد والفيروز واللؤلؤ والجوهرات المختلفة ، التي ينبغي أن تضاف اليها المصنوعات الزجاجية الواردة من البندقية. ومن بين تلك الأشياء نذكر المرجان المصنوع في جنوة أو مرسيليا ، والذي يرجع هكذا في شكل مادة مصنّعة إلى البلد الذي أنتجه.

وأخيرًا ينبغي أن نضيف الى قائمة البضائع المستوردة ، الحيوانات أو الكائنات البشرية ، ذات الأهمية التجارية المتفاوتة. فقد أشارت بعض المصادر في آخر القرن الثالث عشر الى توجيه سفينة الى تونس محمّلة بالخيول والعصافير المعدّة للبيع ، من طرف أحد تجار مونبيلي[86]. ولكن في أغلب الأحيان تكون الحيوانات الحيّة الواردة من أروبا الى إفريقية ، موجّهة الى السلطان دون سواه ، وكثيرًا ما تكون في شكل هدايا. وهي تتمثل أولاً بالذات في عدد قليل من طيور الصيد كالنسور والبزاة والصقور. كما كان السلطان يوجه من جهته بعض تلك الحيوانات إلى الدول الأجنبية ، بعنوان الهبة. ولكن ذلك التبادل لم تكن له قيمة تذكر من الناحية التجارية. وبالعكس من ذلك ، فإن تجارة العبيد الذين كانت تجلبهم القوافل من السودان ، كانت تزوّد أسواق العبيد في إفريقية. رغم أننا لا نملك معلومات مفصّلة حول تقنية تلك التجارة وحجمها وأهميّتها ، فمّما لا شك فيه أنها كانت تجارة نشيطة ومربحة الى حدّ كبير.

ولئن كانت إفريقية تستورد القمح من إيطاليا الجنوبية على نطاق أوسع ، كما تدلّ على ذلك المساعي الديبلوماسية والمعاهدات ، فإن الجمهوريات التجارية في إيطاليا الشمالية كانت تسعى الى جلب الحبوب من بلاد المغرب ، كما كان الشأن في سالف الزمان بالنسبة الى رومة. وقد ورد ذكر الحبوب والدقيق في تعريفة تابعة للبندقية ومؤرخة في حدود سنة 1500 ، من بين البضائع التي كانت البندقية تستوردها من عنابة وبجاية[87]. ومنذ عهد بعيد تحصلت جنوة والبندقية أيضًا على حق تزويد سفنها بالحبوب والبسكويت في الموانئ الحفصية بكل حرية[88]. ولكن بالرغم من تلك المؤشرات ، فالغالب على الظن أن تلك التجارة الخاصة بالحبوب – وبالقمح على وجه التحديد – لم تشمل بصورة عامة كميات كبيرة ، لأن السلطة الإسلامية كانت لا توافق عليها إلّا بصعوبة.

---

86) Port، *Narbonne* ص 134 ، عدد 2 .
87) Di Pasi، ص 181 ب – 182 أ.
88) ماس لاتري ، المقدمة ، ص 219 والمراجع .

ولا يمكن على كلّ حال مقارنتها ، من حيث الانتظام ، مع تصدير الصوف والجلود ، الذي كانت تتعاطاه إفريقية بتمامها وكمالها على نطاق واسع وبصورة متواصلة . وهنالك عدد كبير جدًّا من الوثائق التي تثبت تواصل تلك الحركة التجارية ، بحيث لا نرى حاجة إلى الإشارة الى المراجع المفصلة المتعلقة بهذا الموضوع[89]. فمنذ الفترة السابقة لسنة 1181 ، كان سكّان بيزة يجلبون الجلود من «مملكة» بجاية[90]. ومن القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر ، لم تتوقف البلاد الحفصية عن تزويد أروبا ، في شكل أصواف وجلود ، بمنتوجات تربية الماشية التي ساعد على تطويرها نموّ حياة الترحال . فقد كانت الأصواف والجزّات الخام أو المغسولة تصدّر من بجاية وتونس وجربة وطرابلس الى مرسيليا وجنوة وبيزة والبندقية . وكانت جلود البقر والغنم والعنز ، تنتقل بصورة محسوسة من نقس المصادر الى نفس المقاصد . على أن الجمهوريات الإيطالية لم تكن تحتفظ بمجموع الجلود المستوردة لتلبية حاجاتها الخاصة ، بل كانت تقوم بإعادة توزيع قسم كبير منها ، إذ كانت جلود تونس وبجاية تصل حتى الى فلندريا[91]. كما أشارت المصادر الى توريد الجلود المغربية الى نابولي في منتصف القرن الخامس عشر ، بكمّيّات تتراوح بين خمسة وثمانية آلاف في السنة[92].

ومنذ العهد الروماني كانت إفريقية تصدّر الزيت المستخرج من زياتينها . وقد استمرّت في ذلك ، ولكن على نطاق أضيق بالتأكيد ، خلال القرون الأخيرة من العصر الوسيط ، بالرغم من انخفاض المساحة المخصصة لزراعة الزياتين. وقد بيّنت عدة نصوص مساهمة التجار الجنويّين والبنادقة والقطلونيّين في تلك الحركة[93]. والجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن جزءًا من الزيوت التونسية المعتبرة من النوع الرفيع ، كان يصدّر آنذاك الى المشرق واقريتش ومصر ، على وجه الخصوص . فقد أشار عبد الباسط في رحلته الى أنه قد شاهد سفينة تابعة للبندقية تنقل الزيت من جربة الى الاسكندرية[94].

وبالإضافة الى الزياتين ، كانت هناك أشجار مثمرة أخرى تزوّد الصادرات . ولا

89) نفس المرجع ، ص 216 – 221 و Pegolotti ص 132.

90) ماس لاتري ، معاهدات ، ص 27.

91) نفس المرجع ، ص 99.

92) Uzzano ، ص 96. ويبدو أن جلد «غدامس» الذي كان معروفًا في إسبانيا المسيحية منذ القرن الحادي عشر ، كان يستعمل أساسًا في القرن السادس عشر للتأنيث.

93) ماس لاتري ، المقدمة ، ص 218 والمراجع و(Ferretto) . *Codice*؛ 247/2 و Jorga ، *Notes et extraits* ، 580/1 و Malipiero ، *Annali Veneti* ، ص 632.

94) الإدريسي ، ص 128/109 وعبد الباسط ، ص 95 – 6 و Di Pasi ، ص 143 أ وليون ، 142/3.

نستغرب إذا كانت التمور ، بالنظر الى وفرة إنتاجها ، تصدّر من تونس وطرابلس إلى مختلف الأقطار الأروبيّة ، وتصل حتى الى إقريتش والبلقان . كما كان البنادقة يرغبون كثيرًا في لوز وزبيب بجاية وعنّابة[95] . في سنة 1234 وجّه أحد التجار المرسيليّين الى بجاية حمولة سفينة لبيعها هناك ، فتمّ تحويل ثمن تلك البضاعة الى ما يقابل قيمتها من اللوز[96]. هذا ونظرًا لظروف النقل البحري في ذلك العصر ، فإن الأمر لم يكن يتعلق ، بالنسبة الى ذلك النوع من التجارة ، إلّا بالفواكه الجافّة ، لأنّ الفواكه الطازجة والخضر ، المعرّضة للتلف ، قد كانت خارجة عن ذلك النطاق . كما كان الجنويّون والبنادقة يقومون حوالي سنة 1500 بنقل الزبدة من عنابة إلى إيطاليا[97] .

وتجدر الإشارة الآن الى انتشار تصدير الشمع من إفريقيا الشمالية الى أروبا[98]. وقد كانت المنطقة الشمالية من إفريقية توفّر جزءًا كبيرًا من تلك المادّة الأوّلية المقدّرة حق قدرها ، ومن المحتمل أن تكون بجاية قد أعطت اسمها الى الكلمة المستعملة في بلاد النصارى للدلالة على «الشمعة» (Bougie)، التي تمثل في تاريخ التنوير تقدّمًا لا يستهان به .

ويبدو أن ملح إفريقية قد كان يصدّر من قِبَل جمهورية البندقية دون سواها ، على الأقل بالنسبة الى القسم الموجّه الى أروبا ، إذ كانت تنقل كميّات كبيرة من الملح الى السودان عن طريق البرّ. وقد حاولت البندقية في القرن الرابع عشر احتكار تجارة تلك المادّة . من ذلك أن سياستها الرسميّة حول هذا الموضوع ، الواضحة من خلال وثيقة مؤرخة في سنة 1321 ، قد ازدادت وضوحًا في ردّ سفير البندقية على السلطان الحفصي ، حيث قال له في سنة 1391 : «إن الجمهورية لا ترغب إلّا في تجارة مادتين اثنتين هما الملح والحبوب» . وبالفعل فقد كانت ترغب في ملح جربة ورأس المخبز. وقد استغلّت في سنة 1356 فرصة استقلال وضعف صاحب تلك المنطقة ، أحمد بن مكي ، لتجبره على أن يبرم معها معاهدة مفيدة للغاية بالنسبة إليها ، تتضمن من بين بنودها ، عقدًا حقيقيًا حول استغلال المَلّاحة الطرابلسية الشهيرة لفائدته[99] .

---

95) ماس لاتري ، المقدمة ، ص 220 والمراجع و Di Pasi، ص 142 أ.

96) Blancard، *Documents inédits*، 70/1 – 71 .

97) ماس لاتري ، معاهدات ، ص 268 ، وقد أشار أيضًا إلى تصدير السكر من عنابة في سفن البندقية وليون الإفريقي ، 107/3 .

98) نفس المؤلف ، المقدمة ، ص 218 والمراجع .

99) نفس المؤلف ، معاهدات ، ص 221 ، 224 ، 243 .

كما تحصّلت البندقية بمقتضى معاهدات ، على حرية إخراج الرصاص من الأقاليم الحفصيّة ، بل انها تمتعت ، بالنسبة الى تلك المادة ، بإعفاء تامّ من الأداءات الجمركية [100] ، بينمَا لم تتحصل على ذلك الإعفاء بالنسبة الى الملح ، ولكننا لا نعرف إلى أيّ مدى انتفعت عمليًّا من ذلك الامتياز. وهناك معدن آخر ، ولكنه من المعادن الثمينة ، قد كان يصدّر ، على الأقل خلال القرن الخامس عشر. وكم كنّا نودّ تقدير مدى أهَمية ذلك التصدير الذي من شأنه أن يكشف لنا عن بعض جوانب من الوضع الاقتصادي الذي نكاد لا نعرف عنه شيئًا مضبوطًا. فقد كان الذهب ينتقل من تونس أو طرابلس الى جنوة أو ميناء بيزانو ، بل حتى الى البلقان والاسكندرية[101]. إلّا أنّ تلك التجارة ، والحقّ يقال ، كانت تشبه تجارة البضائع العابرة ، بدون أن تكون نفس الشيء. من ذلك مثلاً أن الذهب الموجّه الى كورفو أو «رمانيا» في شكل سبائك ، كان واردًا ، حسب الاحتمال ، من السودان ، وقد اقتصر على عبور إفريقية. ونذكر أخيرًا ، من الموادّ المعدنيّة المصدّرة الى إيطاليا وحتى الى فلندريا ، في القرن الثالث عشر ، «الشبّ» الوارد من بجاية[102].

ومن الصعب أن نعتبر المرجان والتنّ المملّح ، من الصادرات الحفصيّة الحقيقية ، إذ أنّ استغلال المادّتين المذكورتين كان يتمّ في البحر ، أي خارج الأراضي الحفصية – إن صحّ التعبير – من طرف الأجانب[103]. وقد كانت اليد العاملة المحلية والتجارة الحفصية لا تهتمّان بهما كثيرًا ، وكانت الفائدة الوحيدة الراجعة إلى الاقتصاد المحلي تتمثل في الأموال البالغة القيمة التي توفّرها «لزمة» ذلك الصيد البحري المزدوج للخزينة.

ولسبب آخر ، لا يبدو لنا من الضروري أيضًا أن نقحم في قائمة الصّادرات الإفريقية ، بعض الحيوانات الحيّة الموجّهة من تونس إلى إيطاليا ، لا سيما في القرن الخامس عشر[104]. إذ أنّ عدد تلك الحيوانات لم يكن يتجاوز – حسبما يبدو – بضع وحدات في السنة ، أضف إلى ذلك ، أن الأمر يتعلق في أغلب الأحيان بهدَايا مقدمة من قِبَل السلطان ، لا بعملية تجارية. على أنّ بعض تلك الحيوانات ، مثل الأسود أو النمور أو الجمال

100) معاهدات 1251 و1271 و1391 و1438.

101) ماس لاتري ، المقدمة ، ص 222 و Jorga، المرجع السابق ، 480/2 و Di Pasi، ص 142 ب.

102) ماس لاتري ، معاهدات ، ص 90 و Ferretto، *Codice*، 94/2.

103) Di Pasi، ص 143 أ : لقد أشار هذا المؤلف أيضًا إلى تصدير الأخطبوط إلى جزيرة اقريتش.

104) منذ النصف الأول من القرن الثالث عشر ، استورد الأمبراطور فريدريك الثاني من إفريقيا الشمالية إلى صقلية الخيول والجمال والفهود ، Schaube، ص 304.

أو النعامات ، لم تكن سوى عيّنات غريبة مخصّصة لمعارض الوحوش . وهناك حيوانات مفيدة أكثر ، ولو أنها تعتبر أيضًا من الكماليات ، مثل خيول السباق والبزاة والصقور والفهود المروّضة لغرض الصيد . فمن بين الهدايا الموجّهة من قِبل سلاطين تونس إلى مماليك مصر في القرن الخامس عشر ، كانت توجد بعض الخيول . وبمقتضى المعاهدة التي فرض بها شارل الخامس الحماية الإسبانية على تونس ، ستة 1535 ، لم يغفل الإمبراطور عن إجبار السلطان الحفصي على أن يدفع له ضريبة سنوية دائمة ، تتمثل في سنة خيول مغربية واثني عشر بازًا .

وليس من النادر أن نجد خلال جميع فترات العصر الوسيط في الوثائق المتعلقة بالبلدان النصرانية الواقعة في الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسط ، الإشارة الى العبيد «المسلمين» . ولكن لا شيء يدلّ على أن مثل تلك البضاعة الإنسانية كانت محلّ تبادل تجاري عادي بين بلاد المغرب وأوروبا . ويبدو ، على الأقلّ بالنسبة لأولئك العبيد من ذوي الجنس الأبيض والأصل المغربي ، أن معظمهم كانوا ضحايا الغارات على السواحل البحرية وعمليات السطو في البحر ، ذلك أن أعمال القرصنة ، وبالتالي عمليات الرقّ ، لم تكن حكرًا على المسلمين . وبالعكس من ذلك فإنّ تجارة العبيد السود التي بدأت في السّودان ثم تفرّعت في إفريقيا الشمالية ، قد تواصلت حسبمَا يبدو ، تجاريًّا في بلاد النصارى ، كما كانت تزوّد البلدان الشرقية المتوسّطية بالعبيد .

وأخيرًا فقد كانت إفريقية تصدّر عددًا قليلاً من الموادّ المصنعّة ، من منتوجات صناعتها التقليديّة ، فلعلّها كانت تصدّر أحيانًا مصنوعات الخزف[105] ، ولكن بالخصوص منتوجات صناعة السلال والحلفاء (مثل السلال والقفاف والحُصُر)[106] ، وبوجه أخص الأقمشة والزرابي الموجّهة إلى أسواق متّسعة أكثر . فقد كانت الزرابي تصدّر من تونس وطرابلس في القرن الخامس عشر إلى المشرق[107] . وفي سنة 1313 ، كان جهاز الأميرة الأرجونية إيزابيلا يشتمل على «زربيّتين مصنوعتين في مدينة تونس»[108] . وفي سنة 1356 تحصلت البندقية على حقّ تصدير الزرابي من طرابلس بدون أداءات جمركية[109] . وأما بالنسبة إلى الأقمشة التونسية الصالحة للملابس ، فإن أقمشة سوسة كانت مطلوبة في مصر في

(105) ماس لاتري ، المقدمة ، ص 223 و Port، *Narbonne*، ص 134 .

(106) Uzzano، ص 193 و Marengo، جنوة وتونس ، ص 260 .

(107) Di Pasi، ص 142 ب .

(108) Finke، 245/3 .

(109) ماس لاتري ، معاهدات ، ص 226 و Muntaner، الفصل 264 .

القرن الرابع عشر ، وإن أنسجة جربة وطرّة كانت معدّة في أغلبها للتصدير ، وقد شاهد عبد الباسطة سفينة تنقل تلك الأنسجة إلى الإسكندرية[110]. وفي أقصى الغرب الإسلامي ، في المغرب وغرناطة ، كانت الأقمشة التونسية تستعمل لصنع الملابس الرقيقة[111] ، وحتى اسبانيا المسيحية نفسها قد كانت تستعمل لصنع الملابس الفخمة بعض الأقمشة التونسية المضلّعة. وقد أهدى ملك أرجونة خايم الثاني الذي كان يملك مجموعة من تلك الأقمشة ، قطعتين منها إلى الأميرة يولاند في سنة 1322[112]. وفي أواخر القرن الخامس عشر ، حاول البرتغاليون ، أثناء حركتهم التوسعية في اتجاه سواحل إفريقيا الغربية ، الاستحواذ على تصدير الأغطية الإفريقية من نوع «الحنبل» ، إلى أقطار إفريقيا السوداء ، ونجحوا في مسعاهم[113].

وهكذا فقد كانت إفريقية بدون شك تصدّر أقلّ مما كانت تستورد. وقد رأينا أنها كانت تستورد من الخارج المواد الغذائية ، من بينها بالخصوص التوابل ومواد الصباغة والعطور والمعادن والمواد المصنوعة ، وبوجه أخص النسيج والأقمشة من جميع الأنواع. وفي الاتجاه العكسي ، لاحظنا أنها كانت تصدّر على وجه الخصوص المواد الأولية والأصواف والجلود والقمح والزيت والفواكه الجافة والملح والمرجان ، وبكميات أقلّ من ذلك بكثير ، بعض الأقمشة والزرابي وغير ذلك من منتوجات الصناعة التقليديّة.

ولقد أقحمت هذه الحركة الثنائية الاتجاه ، إفريقية في مجال متسع جدًّا. فقد كانت معنية بتلك الحركة التجارية بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، كافة البلدان المطلّة على البحر الأبيض المتوسط ، وكذلك فلندريا والسودان والجزيرة العربية ، بصرف النظر عن الأقطار الآسيوية الأبعد من ذلك ، بالنسبة الى التزوّد بالتوابل. ولكنّنا لا نستطيع تقدير حجم وقيمة تلك المبادلات بصورة ثابتة ومضبوطة. والغالب على الظنّ أنها لم تكن غير ذات قيمة ، في إطار الحركة العامة للمعاملات الكبرى في ذلك العصر ، وقد كان جزء هامّ منها لا يزال مركّزًا على البحر الأبيض المتوسط. ولم تكن إفريقية من هذه الناحية تختلف قطّ عن بقية الأقطار المغربيّة الأخرى. ذلك أنّ إفريقيا الشمالية بأكملها ، إلّا ما قلّ وندر ، من طانجة أو

---

110) ابن سعيد ، في جغرافية أبي الفداء ، 201/2 والمدخل ، 227/4 والبربر ، 63/3 وعبد الباسط ، ص 96.

111) ابن الخطيب ، لمحة ، ص 27 ، النيل ، ص 67 (القرن الثالث عشر) ، المسالك (الترجمة) ، ص 206 – 7 (القرن الرّابع عشر).

112) Martorel y Trabal ، معهد الدراسات القطلونية ، سنة 1913 – 4 ، ص 561. Rubió y Luch ، وثائق... عن الثقافة القطلونية ، 93/2 ؛ Lecoy de la Marche ، الملك روني (René)، باريس 1875 ، 132/2.

113) R. Ricard ، حوليات معهد الدراسات الشرقية بالجزائر ، 1936 ، ص...

سبتة الى طرابلس ، كانت تقوم بصورة محسوسة بنفس الدور في النشاط الاقتصادي الدولي ، إذ كانت تعتبر منفذًا بالنسبة الى بعض منتوجات الشرق وإيطاليا الجنوبية والروسيّون واللنجدوك والبروفانس ، وبالنسبة الى صناعات فلندريا وإيطاليا الشمالية ، وسوقاً للعبيد المجلوبين من إفريقيا السوداء ، وفي المقابل كانت تعتبر مصدرًا للموادّ الأولية التي كانت تمثل موردًا إضافيًا مفيدًا بالنّسبة الى الشعوب المجاورة ، وتساعد على تحقيق توازنها الغذائي أو الصناعي .

هذا وإنّ ما أحرزه النظام الرأسمالي الإيطالي من تقدّم ، ما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، قد عمل الى حدٍّ ما على تطبيع ذلك الدور ، وبعبارة أخرى ، ذلك الاستغلال لبلاد المغرب . ذلك أنّ إحداث بنوك ذات فروع وشركات تجارية كبرى ذات عمليّات واسعة النطاق ووكالات متعدّدة ، وشركات مساهمة قارّة متخصّصة في المعاملات مع المراكز المختلفة الموجودة في شمال إفريقيا ، وتنظيم قوافل بحريّة منتظمة بعنوان «سفن المغرب» ، كلّ ذلك قد ساعد على إقصاء التاجر الوقتي والمنفرد الذي ظهر في أوّل الأمر ، وقد كان جسورًا ولكنّه قصير النظر ، وتعويضه بمنظمّات أقوى ولكنّها لا تقلّ عنه طمعًا وجشعًا ، إلّا أن نشاطها كان مستوحًى من نظرة أوسع للوضع الاقتصادي والحاجات الدوليّة .

ومن بين مواضيع تلك الحركة ذات الاتجاه المزدوج ، التوريد والتصدير ، ينبغي أن نشير بوجه خاص الى الذهب . ذلك أن المعدن الأصفر ، سواء بوصفه بضاعة في شكل مسحوق أو سبائك ، أو بوصفه عملة ، كان يحظى بتقدير كبير في جميع أرجاء العالم الوسيط المتمدّن ، وكان متداولاً ، مع مراعاة الأداءات الجبائية ، من بلدة الى بلدة ومن بلد الى بلد . وعلى طول المسافة التي كان يمرّ بها من السودان الى أروبا ، لم تكن بلاد المغرب مجرّد مرحلة ، بل عبارة عن عامل منظّم ، إذ كان قوّاد قوافلها يقتنون الذهب ، فيما وراء الصحراء ، بواسطة المقايضة ، ثم عن طريق التبادل مع بضائع جديدة ، يمرّ ذلك المعدن الثمين بموانئها لينتقل الى ما وراء البحار ، ولكن يبقى منه جزء كبير على عين المكان أو لمدة معيّنة ، لتزويد المصاغات أو لضرب العملة . وقد رأينا كيف بقيت عملة الذهب الحفصية ثابتة وسليمة عبر جميع التقلّبات التي شهدتها الدولة الحفصية ، كما هو الشأن بالنسبة إلى الدول الإسلامية الأخرى المنبثقة عن الامبراطورية الموحّدية .

وبالنسبة الى الذهب والى عدد كبير من المواد الأخرى ، ستتغيّر ظروف السوق العالمية رأسًا على عقب ، من جرّاء تفتّح الاروبيّين بصورة مباشرة على التجارة مع الهند الشرقية واكتشاف القارة الأمريكيّة . وسيكون من نتائج ذلك ، تدهور التجارة الخارجية في إفريقيا

الشمالية. ولكن ذلك التدهور يرجع بدون شك إلى سبب أعمق، يتمثل في الركود الاقتصادي لتلك البلاد والوهن العام الذي أصاب الحركيّة الإسلامية في القرون الأخيرة من العصر الوسيط، وعدول الأهالي بصورة دائمة عن القيام بأي عمل جديد.

وتبعًا لذلك فإن التجارة البحرية التي تغذّي أو تنشئ الاتصالات المثمرة، وتثري الأفراد أو الأمم التي تتعاطاها، قد كانت أولاً وبالذات، في العهد الحفصي بين أيدي اليهود والنصارى. وقد كانت المبادرة الأوروبية – سواء الايطالية أو البرفانسية أو القطلونية – واضحة في هذا الميدان. فقد كان رجال الأعمال القادمون من أوروبا هم الذين يحثون على المبادلات وكانت البضائع تنقل في السفن الأوروبية. إلّا أن تلك العمليات كانت تعرّض لكثير من المخاطر، مثل غرق السفن – ولو أن البحارين كانوا يجتنبون أكثر ما يمكن الملاحة في أعالي البحار وفي فصل الشتاء – وإلقاء القبض على الأشخاص وحجز المكاسب، والخسائر المنجرّة عن سوء النيّة المتكرر بكثرة، وعدم وفاء المدينين بديونهم بسبب الاستعمال المفرط للقرض. إلّا أن تحسين التأمينات البحرية والتجديد المستمرّ للمعاهدات والمساعي القنصلية أو الديبلوماسية الملحّة، قد نقّصت بصورة محسوسة من تلك المخاطر، ووجدت على وجه الخصوص تعويضًا هامًا في الأرباح الطائلة التي يمكن الحصول عليها، بفضل الفارق الكبير بين أسعار كثير من البضائع، من بلد إلى آخر. وتبعًا لذلك، فإن الأعمال الجارية فيما وراء البحار، بالرغم من صعوبتها، كانت تدرّ على أصحابها أرباحًا وافرة، في أغلب الأحيان. ولكنّ قسمًا كبيرًا من تلك الأرباح كان يرجع إلى شعوب أخرى غير سكّان الشمال الإفريقي.

فهل يعني ذلك أن إفريقية لم تكن تحصل إلّا على فائدة محدودة من تلك العلاقات مع الخارج؟ ليس هذا صحيحًا تمامًا. فلا شك أن صنف التاجر الكبير الذي أثرى من التجارة مع المراكز الأوروبية لم يكن موجودًا بكثرة لدى المسلمين. ولكن قوافل السودان ومكة كانت، بالنسبة الى بعض الأفراد، فرصة لإجراء بعض المعاملات المربحة جدًّا. وبوجه أعمّ فما أكثر تجار الأسواق الذين اكتسبوا ثروتهم من التزوّد بالموادّ الواردة من الخارج! فكثير من كبار الموظفين من أمثال اللّلياني في عهد المستنصر، وحتى السلطان ذاته في أغلب الأحيان، كانوا يقومون بأعمال جدّ مربحة مع بعض التجار أو السماسرة الأوروبيين. وأخيرًا فقد كان ديوان البحر يوفّر للخزينة مداخيل هامة للغاية، وكان بتلك الصورة يساعد على تموين الدواليب الحكومية ودعم جهاز الدولة. وأمّا اقتصاد البلاد في مجموعه، فإلى أيّ مدى وفي أيّ اتجاه أمكنه الاستفادة من تلك العمليات؟

يمكننا أن نجيب بدون تردّد أنه استفاد من ذلك بوجه موفّق. ولكن لا ينبغي بدون شك الانخداع بفضائل تلك التجارة الخارجية المتعلقة بالتوازن الاقتصادي الداخلي لإفريقية. فلا واردات الموادّ الغذائية تستطيع تفادي المجاعات ولا صادرات المواد الأولية أو المصنّعة، تكفي لتوجيه أو تطوير الانتاج بصورة محسوسة. ولكن لا ننفي وجود بعض الانعكاسات على الاقتصاد الداخلي، تتمثل في حصول شيء من النموّ بالنسبة الى النشاط. كما يمكن أن ينشأ عن ذلك، في الظروف الطبيعية، الاستقرار النسبي لأسعار بعض الموادّ مثل الحبوب والزيت. وعلى وجه الخصوص، كانت إفريقية، مقابل تصدير منتوجاتها الفائضة لا غير، تستورد كثيرًا من الموادّ التي ما عليها إلّا أن تقوم بتوزيعها في بلادها ذاتها.

وليس من شأن هذا النظام أن يفقّرها، بالتنقيص من مواردها الضرورية من الحبوب، لأن تصدير تلك الحبوب مقسّط بكل صرامة، أو استنفاد مدخراتها من العملة، إذا كان ميزانها التجاري مع أروبا يميل الى غير فائدتها. ذلك أنها كانت توفّر أكبر قسط من نقودها لدى السود، مقابل بضائع ذات سعر منخفض. وقد كان توزيع المواد الواردة من الخارج يتم بدون شك بصورة متفاوتة، بحسب الطبقات الاجتماعية وأصناف السكان والأقاليم. ولكن من الواضح أنه كان يساعد، بدرجات مختلفة، على الرفع من مستوى العيش.

الفصل الثالث :
مستوى العيش

يقتضي الأمر ، لتقدير مستوى الحياة المادية في إفريقية الحفصية الإسلامية ، تقديرًا جدّيًا ، أن نأخذ بعين الاعتبار أوّلاً وبالذات الثلاثة عناصر التالية ، وهي التغذية واللباس والمسكن. وينبغي بالنسبة الى كلّ عنصر ، التميز بأكثر ما يمكن من الدقة بين الجهات وأنماط العيش والطبقات الاجتماعية. وينبغي بالخصوص أن يتوفر بالنسبة الى كلّ صنف محدّد بهذه الصورة ، ما يكفي من المعلومات العديدة والثابتة. إلّا أنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلينا. فنحن نجهل الكثير عن الحياة البدويّة ، كما نكاد نجهل كلّ شيء عن حياة كثير من الجماعات المقيمة في الجبال أو الواحات الجنوبيّة. فإذا أردنا ، نتيجةً لذلك ، أن نجتنب الى أقصى حدّ ممكن الطريقة المقدوح فيها والمتمثلة في تطبيق نتائج بعض الملاحظات الأقرب عهدًا ، على الماضي ، من باب الافتراض ، كان من الواجب علينا أن نرضى بوجود كثير من الثغرات وأن نكتفي في أغلب الأحيان بقدر المستطاع بتجميع المعطيات القليلة التي أثبتت المصادر وجودها في العصر الحفصي.

1 – التغذية :

لقد كان الغذاء العادي لسكّان إفريقية مقتصرًا على عدد قليل من الموادّ الأساسية ، وهي الحبوب ، من حنطة أو شعير ، وزيت الزيتون والزيتون والحليب والزبدة والتمر والتين ، يضاف اليها طبعًا الملح. وهذه المواد القليلة العدد توجد كلها من بين الموارد العادية التي تنتجها البلاد هي نفسها ، وتكاد لا تحتاج الى توريد بعض الكميات الإضافية من تلك المواد ، ما عدا القمح مثلاً.

ونحن نتصوّر مدى ما يجنيه مربّو الماشية من البدو الرحّل ، من استهلاك الحليب الذي يستعمل أساسًا في شكل زبدة أو سمن أو «لبن» لتغذية سكّان المدن[1]. كما كان الجبن

1) يطلق اسم اللبن على الحليب الذي انتزعت منه مادته الدسمة باستخراج الزبدة. أنظر : Gobert، *Usages et rites alimentaires des Tunisiens* في وثائق معهد باستور بتونس ، الجزء 29 ، سنة 1940.

يصنع من حليب المعزة أو النعجة. وكانت التمور تعتبر غذاءًا على غاية من الأهميّة بالنسبة إلى الذين يقيمون في الواحات الجنوبية أو يحيطون بها، ولكنها كانت تباع في جميع أنحاء البلاد، وكانت تستعمل كمادة سكّرية، ربّما أكثر من العسل. وأما بالنسبة الى الحبوب، فإن القمح الموجود بأقلّ وفرة وبأغلى ثمن، كثيرًا ما كان يحلّ محلّه الشعير الذي هو في متناول عامّة المستهلكين. وفي آخر الأمر فإن الشعير والزيت، كما أشار الى ذلك ابن خلدون[2] هما اللذان يمثلان الغذاء الأساسي بالنسبة الى مواطنيه في إفريقية. وفي أوائل القرن السّادس عشر تفطّن ليون الأفريقي أنه قد ارتكب هفوة وتأسف لذلك. ذلك أنه علم أن أحد كبار الموظفين كان يتلقى كلّ سنة كمية كبيرة من الشعير فظنّ في أوّل الأمر أنها مخصصة للخيول، وعندما أنكر المعني بالأمر ذلك، سأله لماذا تصلح «فتغيّر لونه (علامة على ما شعر به من خجل) وأفصح عما كان يريد إخفاءه. فاستفدت أن تلك الحبوب مخصّصة لاستهلاكه الشخصي»[3].

وهذا لا يعني أن الأغذية الأخرى، غير التي أشرنا إليها آنفًا، كانت مجهولة أو مهملة تمامًا. فقد كان بيض الدجاج يحتلّ لا محالة مكانته من بين الأغذية الأخرى. ولئن كان أهل إفريقيّة، باستثناء سكّان المناطق الساحلية، يستهلكون كميات قليلة من السمك، فإنهم كانوا جميعًا يحبّون أكل اللحم، كلّما سمحت لهم بذلك وسائلهم أو مهنتهم (تربية الماشية) أو إمكانات الصيد. فبمناسبة الأعياد الدينيّة أو الاحتفالات العائلية، يزداد استهلاك اللحم بصورة محسوسة، إذ كان الناس يأكلون لحم الطيور ولحم البقر؛ وعلى وجه الخصوص لحوم الظأن أو الخروف[4]، وكذلك لحم الإبل، بالنسبة الى البدو الرّحل أو سكّان الجنوب[5].

ولقد أشرنا عندما تحدثنا عن الإنتاج الزراعي ثم التوريد، إلى أهمّ الخضر والفواكه التي كانت متوفّرة في إفريقية، بصرف النظر عن التمر والتين والزيتون. وقد كانت متنوّعة بدون شك، ولكنها تمثل أغذية ثانوية وموسميّة في معظمها، إذ أن مجموعات كاملة من

---

2) المقدمة، 180/1.

3) ليون، 152/3. وقد أشار نفس المؤلف (138/3) إلى قلّة عدد الأغنياء في تونس بسبب غلاء القمح. وحول رخص المواد الغذائية في المغرب، في القرن الرابع عشر، أنظر: المسالك، ص 105/6 وابن بطوطة، 334/4 – 336 ومقدمة ابن خلدون، 286/2.

4) ليون، 138/3.

5) وحول استهلاك لحم النعام والكلاب، أنظر: الباب العاشر من هذا الكتاب (الفصل الأوّل).

السكان لا تستطيع إلّا استهلاك كميّات قليلة منها. ولا شك أنه ينبغي أن نستثني من ذلك البصل والفول، إذ يبدو أن استهلاكها كان منتشرًا بكثرة، لأن أهل العاصمة كانوا في القرن الخامس عشر مثل اليوم، يحبّون استهلاك الفول والحمص[6]. وأخيرًا تجدر الإشارة الى أن الطبيخ التونسي كان يستعمل شتى أنواع البهارات، المستورد أغلبها من الخارج، ولعلها لم تكن غير ذات فائدة، إذا استعملت بلا إفراط، بالنسبة الى مناخ مثل مناخ الشمال الإفريقي.

وقد كان من الممكن أكل الحنطة أو الشعير بالخميرة أو بدون خميرة، وذلك في شكل خبز أو «بشماط» (بسكويت). وكان خبز القمح في مدينة تونس «ناصع البياض ولذيذًا جدًّا»[7]. وفي المدينة كان من الممكن عجن الخبز في البيت ثم حمله الى الفرن العمومي (الكوشة)[8]. ولكن كانت هناك أطعمة أخرى معقّدة أكثر، مصنوعة من القمح أو الشعير، ووقد ورد في النصوص الوسيطة التي بين أيدينا، ذكر أسمائها وأحيانًا طريقة طبخها، وهي ما زالت موجودة في إفريقية الى يومنا هذا.

وفي مقدّمة تلك الأطعمة نجد «الكسكسي»، وهو طعام مصنوع من السميد المطبوخ بالبخار والمسقيّ فيما بعد بالحليب أو المرق، والمعتبر بمثابة «الطعام الوطني» بالنسبة إلى إفريقيا الشمالية. وهو غير معروف في المشرق، وقد كان يفتقده الحجيج الإفريقيّون أثناء إقامتهم في البقاع المقدّسة. فمن بين الكرامات المنسوبة إلى وليّ من أولياء تونس الصالحين في القرن الخامس عشر، أنه قدّم بشكل سحري صحن كسكسي بالسمن ولحم البقر والكرنب، إلى أحد مواطنيه الذي اشتهى في مكة فجأة أن يتذوّق من جديد ذلك الطعام الوطني[9]. ولكنّ أكل الكسكسي كان علامة على حدّ أدنى من الرفاهة، لم تكن تتمتّع به أغلبية الإفريقيين. ذلك أن السواد الأعظم من سكّان المناطق الساحلية في تونس وطرابلس، على سبيل المثال، كان

---

6) أدورن، ص 205.

7) نفس المرجع، وليون، 3/139.

8) عنوان الدراية، ص 134.

9) مناقب سيدي ابن عروس، ص 393. وقد ورد ذكر الكسكسي في كثير من مناقب الأولياء الصالحين في العصر الحفصي. كما أشار ابن ناجي (معالم الإيمان، 4/117) إلى «البركوكش» وهو كسكسي مصنوع من البرعل المحبّب واللحم.

يكتفي عادة بطعامين مصنوعين من دقيق الشعير والزيت والماء، لا غير، وهما «البسيسة»[10]، وبصورة أعمّ «البازين»[11].

وكانت بعض الأطعمة تصنع في أوقات محدّدة من السنة الهجرية، أو بمناسبة بعض الأحداث العائلية البارزة، مثل «العصيدة» المصنوعة من دقيق الحنطة والزبدة والعسل، والتي كانت تقدّم إلى النوافس، ثم أصبحت في آخر القرن الثالث عشر مرتبطة بالاحتفال التقليدي المعروف باسم «العقيقة»، أي قصّ شعر الوليد[12]، ومثل «الرفيس» أو «الرفيسة»، وهو طعام ألذّ مصنوع من دقيق الحنطة والتمر وبعض التوابل المتغيّرة، وقد كان أحد شيوخ القيروان في القرن الرابع عشر يقدم ذلك الطعام في شهر شعبان من كلّ سنة، الى تلامذة زاويته[13]. والغالب على الظن أن الأطعمة الثلاثة التالية التي أشار إليها مؤلف تونسي من القرن السابع عشر[14]، قد كانت رائجة في العصر الحفصي، بنفس تلك المناسبات، وهي «الدويدة» المصنوعة من فتائل العجين ولحم الدجاج، والتي يتناولها الناس يوم عاشوراء و«المروزيّة»[15]، المصنوعة من لحم خاصّ بمناسبة الأعياد و«المرقاز» وهو نوع من «المقانق» (أو النقانق)، ما زال معروفًا إلى اليوم[16]، وقد كان الناس لا يتأخرون آنذاك عن أكله يوم أوّل ماي.

وأما الحلويّات المنزلية أو التجارية، فقد كانت تتمثل في «الكعك»[17] وفي أنواع مختلفة من الفطائر، وهي السفنج والفطيرة والجردق (الجمع جرادق) والزلابية[18]. ويبدو أن أهل تونس كانوا يقبلون كثيرًا على «المقروض» ويعتزّون به، وهو نوع من الحلويّات المصنوعة

---

10) معالم الإيمان، 212/4، 238 وليون، 140/3.

11) معالم الإيمان، 173/4، 248 ومناقب للاّ المنوبية، ص 20 ومناقب سيدي ابن عروس، ص 331 – 2 وأدورن، ص 204 وليون، 140/3، 155، 162، 184، 203 وقد جاء في معالم الإيمان (80/4) ذكر روينة الشعير التي تصلح لتغذية البشر والدواب.

12) وربما من هنا جاء استهلاك «العصيدة» يوم المولد النبوي، أنظر: ويليام مارسي، تكرونة، ص 193 – 5.

13) معالم الإيمان، 115/4، 229 وبالنسبة للقرن السابع عشر، أنظر: المؤنس، ص 282.

14) المؤنس، ص 274، 275، 277.

15) [نسبة إلى مروز مدينة ببلاد العجم (المؤنس)].

16) تعرف الكروش منذ ذلك التاريخ باسم «الدوّارة»، معالم الإيمان، 228/4.

17) الونشريسي، المعيار، 16/1.

18) معالم الإيمان، 63/4 – 4، 184، 197، 234، 243 ومناقب سيدي ابن عروس، ص 424.

من السميد والتمر والعسل والبهارات ، ومقليّة في الزيت[19]. والجدير بالملاحظة أن شراهة أولئك الحضريّين ، التي استرعت انتباه أحد الرحّالين الأوروبيّين في القرن الخامس عشر ، ما زالت مستمرة الى يومنا هذا[20].

ويكفي ، لنأخذ فكرة عن تركيب الأطعمة المتقنة المقدمة من طرف بعض السكان المترفهين إلى أحد الضيوف المرموقين ، أن نقرأ قائمة أطعمة الغداء التي تناولها الرحّالة أدورن في إحدى ضواحي مدينة تونس ، فقد كانت تشتمل على ما يلي : مقروض بالزبيب ، وكرويّات (كعابر) من البازين ، مسقيّة بمرق الدجاج وفواكه (لوز وتمر وتفّاح) ، وأخيرًا «بعض حبّات من الخشخاش ليتمكّن الضيف من النوم» في القيلولة . وفي المساء ، أكل أدورن بلذة ، في نفس البيت ، الكسكسي المطبوخ باللحم والكرنب[21]. فما أبعدنا عن حساء الشعير الذي كان يتغذّى به يوميًّا عموم السكان في إفريقية !

إلّا أن التغذية العادية لأغلبية السكّان ، لئن كانت قليلة الوفرة والتنوّع نسبيًّا ، فإنها تكاد تكون كافية في الظروف العادية لتمكينهم من الحصول على الحدّ الأدنى المقبول من الحُرَيْرات والفيتامينات الضرورية ، ما عدا بالنسبة الى الفيتامينات ، لأنهم كانوا لا يستهلكون الخضر والفواكه الطازجة ، بما فيه الكفاية . ولكن الأمر الذي يعتبر بدون شكّ أخطر من بؤس قسم من السكّان المعرّضين لسوء التغذية المزمن ، كان يتمثل في انتشار المجاعة مرارًا وتكرارًا . فلم تكن الحروب الأجنبية هي وحدها المتسبّبة في ظهور المجاعة وإجبار السكان ، كما وقع في جربة سنة 1311 على «استعمال نشارة النخل لإعداد الخبز»[22]. ذلك أنّ أعمال التخريب التي يقوم بها عادة البدو الرّحل وظهور الجفاف بعد كل ثلاث أو أربع سنوات ، قد كانت تتسبّب في مجاعات رهيبة ، لا تستطيع وضع حدّ لها ، لا الواردات الأروبية ولا المواد الغذائية التي يوزّعها السلطان . وعندئذ يستغل البشر والحيوان ، أكثر من أي وقت مضى ، الأعشاب ، حتى التي ليست لها أية قيمة غذائيّة . ولقد قال أحد كتّابنا المعاصرين ، حول هذا الموضوع ، بالنسبّة الى البلاد التونسية ما يلي : «لا سبيل إلى إغفال المجاعة ، فهي منتصبة في مدخل البلاد ، وقد ركّزت مقرّها العام في رمال الجنوب .

19) أدورن ، ص 204 وابن أبي دينار ، المؤنس ، ص 274 . أمّا «المجبّنة» التي أكلها عبد الباسط في إحدى ضواحي تونس ، فهي طعام أندلسي خالص . أنظر : برنشفيك *Récits de voyage* ، ص 75 .

20) أدورن ، ص 203 و Marty في مجلة الدراسات الإسلامية ، 1935 ، ص 37 .

21) أدورن ، ص 204 – 5 .

22) Muntaner ، الفصل 252 .

ويكفي انحباس المطر، ليتّجه ركبها نحو الشمال»[23]. وكم تكون هذه الملاحظة أصحّ وأكثر إثارة للشفقة في بلاد، مثل البلاد المغربية، يكتسحها البدو، بحريّة تكاد تكون مطلقة، ويعيشون فيها فسادًا!

وفي هذه الصورة، هل يجوز اتهام الشعب بعدم التبصّر؟ لا شك أنه كان يميل أحيانًا إلى الإهمال ويستسلم للقضاء والقدر، ولكن لا ينبغي اتهام جميع أو جلّ أفراده بالتهاون والتقصير. ذلك أن العائلات المغربية تميل الى خزن المؤونة، كلّما استطاعت ذلك. إذ أن سكّان المغرب، مثل اليونانيّين وغيرهم من سكان الأقطار الأخرى المطلة على البحر الأبيض المتوسط، «قد تعلّموا في وقت مبكّر كيف يجتازون فصل الشتاء ويتداركون صعوبات السنوات العجاف. وبفضل العناية التي يولونها إلى خزن الحبوب وإعدادها في أشكال تسمح بحفظها على أكمل وجه واستعمالها برمّتها، قد توفّقوا إلى صيانة جنسهم»[24].

وفي البلاد التونسية في القرن الثالث عشر، رخّص الفقيه ابن زيتون في تكوين مدخّرات لعامين اثنين، باعتبار ذلك غير منافٍ للثقة التي يجب أن يضعها المؤمن في الله[25]. ولكن هل من الممكن تكوين مثل تلك المدخّرات، بالنسبة الى الفقراء والمساكين[26]، وحتى بالنسبة الى الإدارة، خلال الفترات المتتالية التي يقلّ فيها الإنتاج؟

وأما فيما يتعلق بالمشروبات، فقد لاحظ أدورن بحقّ أنها تتمثّل عادة في الحليب أو الماء. ولكنه أضاف قائلاً: «إن كبار الشخصيات والأغنياء يشربون أحيانًا النبيذ المصنوع من الزبيب». وأشار أيضًا الى تناول الأشربة (جمع شَرَاب)[27]. وكان أهل الجنوب يشربون نبيذ النخيل المعروف باسم «اللاقميْ». وأما الخمر الحقيقي المصنوع من العنب الطازج، فإنه لم يكن ممنوعًا تمامًا، بالرغم من تحريمه، بمقتضى التعاليم القرآنية.

والواقع أنّ الأغلبية الساحقة من أهل إفريقية كانت بالتأكيد لا تتناول الخمر، سواء عن اقتناع ديني أو مراعاة للتقاليد الاجتماعية، أو بسبب عدم التعوّد أو عدم إتاحة الفرصة، ولا شك أيضًا بالنسبة الى البعض منهم، من أجل اجتناب المصاريف الباهظة. ولكنّ بعض السكان، لا سيما في المدن الكبرى، كانوا يستسلمون للإغراء بسهولة، خاصّة وأن الخمر

---

23) جورج دوهاميل (Duhamel)، الأمير جعفر، باريس 1924، ص 140.

24) Gobert، المرجع المذكور، ص 113.

25) الأبي، الإكمال، 381/1، 225/4، 73/5.

26) لقد لاحظ ليون الإفريقي (184/3) أن الفلاح الطرابلسي الذي يستطيع خزن ستّة أو ستّين من الحبوب، يعتبر غنيًّا.

27) أدورن، ص 203.

المستورد مبدئيًا من طرف اليهود والنصارى كان يباع في أغلب الأحيان الى المسلمين أنفسهم ، علانيّة . والجدير بالملاحظة أن النظام الأساسي لمدينة مرسيليا المؤرخ في سنة 1228 ، قد خصص فقرة طويلة لتصدير الخمر الى بلاد المغرب وميّز بين الدّكاكين التي تبيع تلك المادة إلى النصارى وبين الدكاكين التي توفّرها للمسلمين[28]. وقد كانت المحلات التي يجتمع فيها السكّيرون في قسنطينة وتونس والقيروان ، معروفة لدى الخاص والعام[29].

وكانت القيروان في القرن الثالث عشر تستورد الخمر من صقليّة عن طريق سوسة ، فقد سمح السلطان «لرجل كافر» بنقل وبيع الخمر ، مقابل دفع معلوم باهظ ، ورفض التراجع في قراره ، رغم شكوى العلماء . الى أن أتى شيخ من شيوخ القيروان ، فنظم مع أصحابه في الطريق العام ، عمليّة لمقاطعة دكان بيع الخمر ، قصد إجبار صاحبه على غلقه ، ولم يتجاسر السلطان على معاكسة نتيجة تلك العملية[30]. كما أنّ المعاهدة المبرمة سنة 1356 بين البندقية وصاحب طرابلس – ولكنه لم يكن من بني حفص – قد نصّت على منح العمّال «العرب» في الملاحات عددًا من براميل الخمر[31].

ولكن السلطان كان يثوب اليه رشده من حين لآخر ، فيحجّر بيع الخمر الى المسلمين ويأمر بغلق الخمّارات التي يتناول فيها الفجّار الخمر ، ويأذن ، لإزالة الرجس ، بإقامة محلّ للعبادة في مكانها ذاته . إلّا أنّ هذا العمل كان يكتسي صبغة متقطّعة . ولكن يبدو أن الأوساط العليا من المجتمع – خلافًا لما كان يقع في بعض الدول الإسلامية الأخرى ، كانت تمتثل إلى تعاليم الشريعة الإسلامية ، حول هذه المسألة . وليس من الثابت أن لا تكون تهمة شرب الخمر الموجّهة الى الدعيّ ابن أبي عمارة[32] ، مجرّد افتراء . وبالعكس من ذلك فإن أفراد العامّة ، الراغبين في شرب الخمر كانوا لا يستترون أبدًا[33]. ولا يرى العلماء

---

28) ماس لاتري ، معاهدات ، ص 89.

29) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ، الباب السادس.

30) معالم الإيمان ، 93/4.

31) ماس لاتري ، معاهدات ، ص 224.

32) الفارسية ، ص 356. لم تشر المصادر إلّا نادرًا إلى الشخصيات المرموقة المدمنة للخمر ، أنظر بالسبة إلى أحد الكتبة التابعين للسلطان ، القلقشندي وبالنسبة إلى أميرين حفصيّين في فترة متأخرة ، Fagnan ، *Extraits inédits* ، ص 322 – 324.

33) مناقب سيدي ابن عروس ، ص 458 ومعالم الإيمان ، 281/3 – 2. وكان أهل إفريقية ينكرون الطريقة المغربية المتمثّلة في استعمال «الشمّام» وهو الشخص المكلّف باكتشاف شاربي الخمر بواسطة الشمّ. الأبي ، الإكمال ، 127/7.

المتشدّدون ، أنّهم مجبورين على توخّي الصرامة ، إلّا في صورة السّكر في الطّريق العام. وعند ذلك يتدارك البعض منهم مواقفهم السابقة ، مثل قاضي الجماعة بتونس الذي أمر ، بمقتضى حجّة خدّاعة ، بجلد شخص أُلقي عليه القبض وهو في حالة سكر بالقرب من الجامع الأعظم ، عشرين جلدة ، بالإضافة إلى الحدّ الشرعي[34]. إلّا أنه ، والحقّ يقال ، لم يكن في متناول جميع الناس ، بل حتى كبار الفقهاء ، إبراء سكير موجود في الطريق ، من علّته نهائيًّا ، بواسطة الطريقة الإعجازية المنسوبة الى أحد المتصوّفين في بجاية[35].

ولم تظهر آنذاك في شمال إفريقيا ، لا القهوة ولا الشاي ولا التبغ . وبالعكس من ذلك ، كانت تستعمل في تونس حوالي سنة 1500 ، بالرغم من غلاء سعرها ، مادة منبّهة وغير مسكرة ، مثل «الحشيش»[36]. كما كان الأفيون معروفًا ، باعتباره مادة مخدّرة ، ولكن يبدو أن استعماله قد احتفظ بصبغة طبيّة.

2– اللّباس :

لقد كان لباس أهل إفريقية ، بالمقارنة مع لباس المصريّين في نفس التاريخ ، يتّسم ببساطة أكبر بكثير[37]. وتزداد تلك البساطة أكثر فأكثر ، بالنسبة إلى الطبقات السفلى من سكان المدن وجلّ سكّان الريف. فعندما تحدّث ابن خلدون عن صناعة الخياطة لاحظ «أن أهل البدو يستغنون عنها ، وإنّما يشتملون الأثواب اشتمالاً وانما تفصيل الثياب وتقديرها وإلحامها بالخياطة للّباس ، من مذاهب الحضارة وفنونها». وفي مكان آخر ، أشار نفس المؤلف إلى أن البربر لا يغطّون في أغلب الأحيان رؤوسهم المحلوقة[38]. وتحدّث الرحالة أدورن عن الفقراء والعملة اليدويّين في مدينة تونس في القرن الخامس عشر ، فلاحظ أنهم كانوا

---

34) ابن ناجي ، شرح الرسالة.

35) عنوان الدراية ، ص 91 – 2. وعلى ذكر الخمر ، أوصى بعض الفقهاء بأن لا تستعمل لتوريد الزيت البراميل التي كانت مخصصة من قبل للخمر. كما اهتم الفقهاء بمسألة استعمال خشب البراميل (البتاتي) التي كانت مملوءة بالخمر. فأنكر ابن عرفة استعمال ذلك الخشب في سقوف أحد المساجد. ولكنه أفتى بطهارة الماء الموجود في السطول المصنوعة من ذلك الخشب ، الأبي ، الإكمال ، 260/4.

36) ليون ، 143/3.

37) أدورن (نصّ غير منشور).

38) المقدمة ، 380/2 والبربر ، 168/1.

يمشون حفاةً بدون سراويل ، مكتفين عادةً بارتداء ثياب قصير ، بدون أيّ زخرف ، يغطّيهم الى حدّ الركبتين. وفي القرن الموالي أبدى مسافر أجنبي آخر ، نفس الملاحظة حول البلاد التونسية بوجه عامّ ، فقال «إن معظم الرجال يمشون حفاة ، ولا يرتدون سوى رداء مصنوع من القماش الخشن...... ولا ينتعلون أي حذاء»[39].

وهكذا فقد كان عموم السكان يرتدون ملابس على حالة يرثى لها ، وبعبارة أحسن ، كادوا يكونون عراةً. وحتى بالنسبة الى الفئات الاجتماعية المتوسطة أو الرفيعة ، التي تملك ملابس أكثر تنوعًا وأحسن جودة ، فإن ثياب الرجال لا تتميّز قطّ بالتأنّق والبذخ المفرط[40]. وقد كان الناس يجدّدون ملابسهم بمناسبة الأعياد الدينية أو العائلية[41].

ويبدو أن لبس الأقمصة والسراويل كان مقصورًا على الأشخاص من ذوي المكانة المرموقة ، مثل رجال الدين[42]. وأمّا بالنسبة الى سكان البادية ، فقد كان لباسهم الداخلي يتمثل في «الكساء» ، وهو عبارة عن قطعة قماش مضلّع ، يسدل طرفها على الكتف الأيسر[43]. وبالنسبة الى مجموع السكان ، من أفراد البرجوازية الصغرى الى السلطان ، كان اللباس المشار اليه في أغلب الأحيان في المراجع ، يتمثل في ثوب فضفاض ومستطيل يعرف باسم «الجبّة» (الجمع ، جِباب). وقد كانت الجبّة تصنع من قماش ذي ألوان مختلفة ، وهي في أغلب الأحيان من «صوف خالص» ، حتى بالنسبة إلى الأشخاص من ذوي الشأن الرفيع ، كما تصنع أيضًا ، بالنسبة إلى الأغنياء ، «من قماش يسمّى السفساري ، يعمل عندهم من حرير وقطن أو من حرير وصوف ، وقماش يعرف بالتلمساني ، وهو نوعان مختّم وغير مختّم»[44].

إلّا أنه منذ اتساع نطاق العلاقات التجارية مع أروبا ، اعتبارًا من منتصف القرن الثالث عشر ، أخذت الأقمشة المحلية التي تُصنَع منها الجِباب ، تترك مكانها شيئًا فشيئًا ، لدى

39) أدورن ، ص 201 و La Primaudaie في المجلة الإفريقية ، 1877 ، ص 292.

40) «فمن لبس غير هذا [من أهل إفريقية] ، كان مما يجلب من طرائف الإسكندرية والعراق وكان نادرًا شاذًّا». المسالك ، ص 127/22.

41) مناقب سيدي ابن عروس ، ص 449.

42) عنوان الدراية ، ص 91 والفارسية ، ص 380 (من الجيش) وتاريخ الدولتين ، ص 78/44 ومناقب سيدي ابن عروس ، ص 470 ومناقب سيدي بوسعيد ، ص 57.

43) البربر ، 168/1 ومناقب سيدي ابن عروس ، ص 417.

44) مسالك الأبصار ، ص 21 – 125/3 – 7.

الأشخاص المترفّهين ، لقماش مستورد من بلاد النصارى يعرف باسم «الملف». وقد تشكّك في أوّل الأمر بعض المسلمين المتشدّدين[45] في طهارة ذلك الجوخ الأوروبيّ المصدر الذي فرض نفسه في آخر الأمر على الجميع . فمنذ النصف الأوّل من القرن الرابع عشر أهدى شيخ من الشيوخ جبّة ملف الى أحد تلاميذه ، وخلال القرن الموالي انتشر لبس ثياب الملف علنًا لدى أغلبية البرجوازيّين ورجال البلاط[46]. ولكن الجبّة ، بدون تغيير اسمها ، قد أصبحت عبارة عن ثوب مغلق من الامام بواسطة صفّ من الأزرار. فبذلك الزيّ ظهر مبعوثو سلطان تونس الى نابولي ، سنة 1442 ، في الصورة المعلقة على باب «القصر الجديد» (Castel nuovo)[47] ، وبنفس ذلك الزيّ ظهر السلطان الحفصي ذاته ، مولاي الحسن ، بعد ذلك بمائة سنة .

ولقد كانت الجبّة تعوّض أحيانًا بثوب آخر يسمّى «الفرو» أو «الفروة» ، وقد أشارت اليه المصادر مرّتين خلال القرن الرابع عشر ، بالنسبة الى بعض الشبان من رجال الدين ، في القيروان . وفي القرن الموالي ، كان العرب الذين يعملون في جيش السلطان عثمان «يرتدون عادة معاطف مبطّنة بالفرو من لون الزعفران»[48].

وفوق الثوب أو الفرو ، كانت العادة المنتشرة تتمثل في الالتفاف بشال من الصوف يقال له «إحرام» أو «حرام» (الجمع أحارم) ، أو «تخريمة» ، وهو يقابل الطيلسان في المشرق . ويبدو أن أحفاد كبار الموحّدين كانوا يتميّزون عن غيرهم بلبس الإحرام في شكل «لام أليف»[49]. ويبدو من ناحية أخرى أنه لم يكن هناك ، على وجه العموم ، فرق كبير في اللباس بين مختلف أصناف كبار رجال الدولة[50]. وكان الأطفال يرتدون «الشملة»

---

45) لقد بلغ إلى علمهم أن ذلك القماش يُليَّن بشحم الخنزير فاستنكفوا عن الصلاة بلباس مصنوع من الجوخ أو حتى بجانب شخص يرتدي نفس اللباس . وقد رأى ابن عرفة في ذلك الموقف شيئًا من المبالغة ولكنه أمسك عن الظهور بذلك اللباس في صلاة الجماعة ، لكي لا يصدم المتشددين (الأبي ، الإكمال ، 109/7 والبرزلي ، 91/1 أ) ، وقد أثيرت نفس المسألة في المغرب الأقصى في نفس تلك الفترة (أنظر ، الونشريسي ، المعيار ، 3/1).

46) معالم الإيمان ، 112/4 والأبي ، الإكمال ، 310/7 وأدورن ، ص 201 .

47) في سنة 1404 أعدّ ملك نابولي لاثنين من التونسيين المرموقين «ثوبًا طويلاً» مصنوعًا من جوخ أحمر داكن من فلورانس ، Jorga، المرجع السابق ، السلسلة الثانية ، ص 49.

48) معالم الإيمان ، ص 183 ، 228 (وقد ذكر أيضًا «العباين») وأدورن ، ص 219 و Monchicourt، في المجلة التونسية ، 1931 ، ص 318 .

49) معالم الإيمان ، 152/4 والأبي ، الإكمال ، 44/3 .

50) مسالك الأبصار ، ص 126/22 – 7 .

(جمع شمايل) ، عوض الإحرام ، وهي ربما تكون نوعًا من الشال أو في الأرجح حزامًا من القماش . ولكن اللّباس الفوقي المفضّل لدى سكّان الأرياف والمدن على حدّ السواء ، يبقى «البرنس» ، وهو رداء مصنوع من القماش الخشن أو الرقيق وله ألوان مختلفة ، من اللّون الداكن الذي يميل إليه قسم كبير من السكان منذ عهد بعيد(51) ، إلى الأحمر الإرجواني الذي كان يمثّل في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، رمز السلطان(52). ولم يكن أهل إفريقية في القرن الخامس عشر يجهلون أيضًا «الكبّوط» أو «الرأس» ، وهو رداء أصغر من البرنس يغطي بالخصوص الرأس والكتفين ، ويقابل المعطف الأندلسي المعروف باسم «الكابلاّر»(53) ويبدو أن تلك الأنواع من اللباس كانت تُستورَد من الخارج ، منذ عهد قريب .

وهل كان هناك لباس تقليدي خاصّ بالأفراح والأحزان؟ نلاحظ أن أحد مشائخ العرب كان يرتدي لباسًا أبيض ليلة زفافه(54) ، وفي أواخر القرن الثالث عشر ، كان اللباس الأسود يمثّل ثياب الحِداد في البلاط التونسي . وبعد ذلك بخمسين سنة ، بمناسبة وفاة أحد الأمراء الحفصيّين ، المتقلّد لولاية قسنطينة «غيّر كلّ من في البلد ثوبه حزنًا عليه»(55) .

بقي علينا أن نرى كيف كانت أحذية وأغطية رؤوس من كانت الخصاصة لا تجبرهم على الاستغناء عن تلك المتمّمات للملابس .

فقد كان الكهول يغطّون رؤوسهم «بعمامة» متكوّنة من شريط قماش ملفوف حول الرأس . ولم توضّح لنا المصادر ، على وجه العموم ، لون تلك العمامة ، ولكنها أشارت كلّها إلى أن الأشخاص المرموقين كانوا يحيطون رقبتهم بطرف عمامتهم ، وذلك وفقًا للتقاليد

51) معالم الإيمان ، 228/4 . وقد كان سيدي ابن عروس يلبس أيضًا في أول عهده «شملة» بيضاء فوق جبّته . أنظر : مناقب سيدي ابن عروس ، ص 198 .

51) المقدسي ، 239/3 ؛ البربر ، 168/1 ، معالم الإيمان ، 208/4 ، الأبي ، الإكمال ، 214/1 – 5 ؛ مناقب سيدي ابن عروس ، ص 452 ؛ عنوان الدراية ، ص 77 .

52) Jorga ، المرجع السابق ، ص 50 وعبد الباسط ، ص 82 .

53) معالم الإيمان ، 208/4 .

54) الفارسية ، ص 388 ، أنظر أيضًا : البربر ، ص 383 .

55) مناقب سيدي ابن عروس ، ص 209 – 400 ؛ La Primaudaie ، المرجع السابق ، 1877 ، ص 292 وحول حلق اللحى ، أنظر : الأبي ، الإكمال ، 39/2 . ولاحظ القلقشندي (481/3 ، أن لفّ العمامة حول الرقبة ، في عصره ، عادة عربية ومغربية .

الدينيّة[56]. ولكنهم كانوا يتحاشون لبس العمائم «المفرطة في الكبر» والمثيرة للسخرية ، كما كان يفعل غيرهم في الأقطار الإسلامية الأخرى للترفّع عن عامّة الناس. وبالنسبة لأوائل القرن السادس عشر ، أوضح ليون الإفريقي أن «رجال الدين والعلماء والتجّار والصناعيّين وكلّ من كانوا يتقلّدون منصبًا رسميًّا ، كانوا يضعون على رؤوسهم العمائم المطويّة من فوق. وكان رجال البلاط والجنود يضعون على رؤوسهم نفس الشيء ولكنّهم لا يتركونه مغطّى»[57]. وأمّا الأعراب ، فقد أوضح ابن خلدون أنهم اتّبعوا بالنسبة الى وضع العمامة ، طريقة أسلافهم بربر زناتة الرحّل ، فقد كانوا يلفّون العمامة حول الرقبة ومكان حبل الوريد ، قبل لفّها حول رؤوسهم ، ثم يتلثّمون بالطرف الباقي تحت الذقن[58]. ولا ندري ما هو الفرق بين تلك العمامة وبين «الزمالة» الزرقاء التي كان يلبسها أعرابي ، بعد ذلك بقليل ، حسب إحدى الروايات[59].

أما عامّة الناس أو الأشخاص غير المعتنين بهندامهم ، فقد كانوا يضعون على رؤوسهم «قلنسوة» أو «طاقية» من الصوف تعرف منذ ذلك التاريخ باسم «الشاشية» ، ويمكن أن يلبسها الأطفال ، أيضًا[59].

ويبدو أن الأحذية كانت متنوّعة أكثر. فقد أشار ليون الإفريقي من بين الخصائص المحلية ، الى «البوابيج» المصنوعة من الأسل ، والتي كان ينتعلها سكان المنستير ، وإلى الأحذية المصنوعة من جلد الأيل والتي كان يستعملها أهل قفصة[60]. وفي تونس والقيروان أشارت المصادر الى وجود «المداس» (الجمع مدوس) و«القرق» (الجمع أقراق) في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. ومن الصعب توضيح النوع الأول الذي ربّمَا كان يصنع من الحلفاء. وأما النوع الثاني ، فهو عبارة عن خفّ ، نعله مصنوع من الفلّين ، يناسب استعماله المدينة ، ولكن صنعه كان يثير احترازات بعض المتديّنين المتصلّبين[61]. كما يمكن في الشارع انتعال الأحذية

---

56) ليون ، 138/3.

57) جورج مارسي ، لباس المسلمين في الجزائر ، باريس 1930 ، ص 82. وبالنسبة لأغطية الرأس ، أنظر لوحة Vermeyn التي نقلها برنشفيك في : *Récits de voyage*، ص 206 – 7.

58) مناقب سيدي ابن عروس ، ص 417.

59) معالم الايمان ، 274/3 و51/4 (دخل علينا رجل عليه جبة بيضاء وعلى رأسه فويطة وقلنسوة وعلى أكتافه فوطة) و228/4 ومناقب سيدي ابن عروس ، ص 223 ، 505.

60) ليون ، 155/3 ، 261.

61) معالم الايمان ، 228/4 ؛ الأبّي ، الاكمال ، 341/5 – 2 ؛ عنوان الدراية ، ص 117.

المصنوعة من الخشب والمعروفة باسم «القباقب» (جمع قبقاب)[62]. وأما الجزمات فلا ينتعلها إلّا الجنود النظاميّون وقوّادهم[63] أثناء الحملات الحربية. ولكنّ شيوخ الأعراب الرحّل كانوا ينتعلون باستمرار، على الأقل خلال القرن الخامس عشر، أحذية مصنوعة من الجلد الليّن، تسمّى «الأتمقة» (جمع تماق) وينتعلون فوقها أحذية أخرى من الجلد تسمّى «الرواحي» (جمع ريحيّة)[64].

ويستحقّ اللباس النسائي أكثر من الأسطر القليلة التي أجبرتنا الوثائق المتوفرة لدينا على الاقتناع بها. ذلك أن بعض الملاحظين لأحوال إفريقية، الثاقبي النظر، أمثال أدورن وليون الإفريقي لم يتمكّنوا من مشاهدة النساء البرجوازيّات إلّا في الشارع، وهنّ ملتفّات في رداء أبيض فضفاض. وتبعًا لذلك فإنهم لم يتركوا لنا إلّا بعض المعلومات المقتضبة حول اللباس النسائي. ففي تونس كما في فاس، كان النساء يضعن على جباههنّ براقع عريضة، بصرف النظر عن «السفساري» الذي كان يلفّ كامل الجسد، «بحيث كانت رؤوسهنّ تشبه رؤوس الأشباح أكثر مما تشبه رؤوس النساء». وفي سوسة أيضًا، كانت المرأة —حسب رواية أدورن— تغطّي وجهها ببرقع[65].

ولا نعلم أيّ شيء مضبوط حول الملابس الداخلية أو المنزلية التي كانت ترتديها المرأة في المدينة. ولكن النادرة التالية التي رواها الأبّي[66] تسمح لنا مبدئيًّا بأن نعتقد أن تأنّق المرأة لم يفقد حقوقه لدى الأوساط المترفّهة. فقد كانت العادة الجارية في مدينة تونس خلال القرن الرابع عشر، تتمثل في لبس الأثواب ذات الأكمام العريضة، وقد نهت عنها التقاليد ومقتضيات الحياء. وذات يوم أدّى الإمام ابن عرفة زيارة الى أحد زملائه، فوجده منكبًّا على خياطة «شِوَار» (جهاز) ابنته حسب قواعد ذلك التجديد المذموم، فلامه على ذلك. وأجاب صاحبه بأنه قد اضطُرّ الى ذلك بالرغم عنه، نزولاً عند رغبة نساء البيت الملحّة، وقد اعتبر الأبّي ذلك العذر غير مقبول.

وعلى وجه العموم كانت المرأة الريفيّة تخرج بدون حجاب فقد جاء في «معالم الإيمان»

---

62) مناقب سيدي ابن عروس، ص 190؛ أدورن، ص 201.

63) مسالك الأبصار، ص 125/21.

64) [لعلّ العكس هو الصواب. فمن المعروف في تونس أن «الريحيّة» هي التي كانت تصنع من الجلد الليّن].

65) أدورن، ص 201/164، 224/178 وليون، ص 143.

66) الأبي، الاكمال، 411/5 و224/7.

أنّ امرأة ظهرت و«عليها نصف حنبل وتحته فوطة»[67]. وبالعكس من ذلك، فقد كانت النساء الريفيّات من ذوات المنزلة الرفيعة، يتأنّقن في لباسهنّ. «فيرتدين أقمصة سوداء ذات أكمام عريضة، عليها رداء [ملاءة] من نفس اللون أو أزرق، يشدونه فوق الكتفين بواسطة حلقات من الفضة مصنوعة بمهارة»، ويغطّين وجوههنّ – هنّ أيضًا – ببرقع «مثقوب في مكان العينين»[68].

ومن البديهي أنّ كلّ امرأة غنيّة كانت تستعمل لملابس الزينة، أقمشة فاخرة، بعضها مستورد من المشرق. ولكنّ المرأة الحضرية، بدون أن تكون غنيّة، كانت تحبّ أن تنفق المال من أجل الزينة والطّيب. «ففي مدينة تونس كانت تباع في دكاكين العطّارين قوارير مستطيلة ومزخرفة الى عدد كبير من الحرفاء، وكانت تلك الدكاكين آخر من تغلق أبوابها في المساء»[69].

وكانت النساء تستعملن بكثرة موادّ الصباغة والتجميل والدِّهان، مثل الحنّاء و«الكحل»، وتزينّ حواجبهنّ «بالحرقوس» (أو الحرقوص)[70]. وكانت النساء البدويّات تكثرن من استعمال الأدهنة سواء في وجوههنّ أو في أعضاء أجسادهن[71]. ولكن الأمر لم يكن يتعلق دائمًا بالزينة لا غير، بل كان يتعلق أيضًا بمظاهر وقائية أو طبيّة، كما هو الشأن عادة بالنسبة الى الوِشام، بأتم معنى الكلمة. فبالرغم من استنكار التعاليم الدينية القديمة، كانت أغلبية النساء وعدد كبير من الرجال، نخصّ بالذكر منهم «القرويّين أكثر من الأشخاص المرموقين»، يوشّمون قسمًا كبيرًا من جلدهم، في العصر الحفصي[72].

وأخيرًا لا بدّ من الإشارة الى ما كانت توليه النساء من عناية إلى المجوهرات، مثل الخرصان والخواتم والأساور والخلاخل، المصنوعة أحيانًا من الذهب وفي الغالب من الفضة[73]. وهي علامة من علامات الثروة، ووسيلة أيضًا من وسائل الادخار.

---

67) معالم الإيمان، 68/4، أنظر أيضًا: الونشريسي، المعيار، 117/1.

68) ليون، 79/1.

69) أدورن، ص 203 وليون، 143/3.

70) البرزلي، 129/1أ و179أ والأبي، الإكمال، 367/5 – 411 ومعالم الإيمان، 133/4.

71) ليون، 80/1.

72) أدورن، ص 202.

73) أنظر بالخصوص: ليون وأدورن (المرجعان المذكوران).

3 – المسكن :

إن لدينا معلومات أقلّ وفرة حول النقطة الثالثة من هذه الدراسة ، أي المسكن ، وذلك إذا ما اقتصرنا على الوثائق التي يرجع عهدها الى العصر الحفصي.

والجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن التصنيف المعتمد على وجه العموم في الوقت الحاضر[74] ، والمتمثل في تقسيم المساكن الى ثلاثة أصناف كبرى ، وهي الخيمة والكوخ والدار ، يمكن أن يكون صالحًا بدون شك بالنسبة الى العصر الوسيط ، وينبغي أن نشير ، على حدة ، مثلما هو الشأن الآن ، إلى «الغرف» (جمع غرفة) وإلى «البيوت المنحوتة في الجبل ، بعضها فوق بعض» والمميّزة لبعض مدن وقرى الجنوب الشرقي . فمّا لا شك فيه أن سكّان غمراسن الواقعة على التخوم التونسية الطرابلسية ، كانوا يعيشون في أوائل القرن الرابع عشر في «الغيران»[75]. ولكن لا تتوفر لدينا معلومات مضبوطة حول كلّ صنف من تلك الأصناف الثلاثة الأساسية ، وحول توزيعها الجغرافي والاجتماعي . وكلّ ما يمكننا اعتقاده أنّ انتشار حياة الترحال قد زاد في توسيع نطاق استعمال الخيمة. ولكنّنا لا نستطيع أبدًا الإجابة على الأسئلة التالية : كم كان يوجد من أشخاص بدون مأوى ، من بين عامّة السكّان؟ وحتى بالنسبة الى أفراد العامّة غير المجبورين على التسكّع ، ماذا كان يمثّل المسكن العائلي ، من حيث المساحة وبالنظر إلى قواعد حفظ الصحّة؟

وحول الخيمة البدويّة المصنوعة في شمال إفريقيا من أشرطة مستطيلة من الصوف الممزوج بالوبر ، لم يبلغنا أيّ خبر ، وكذلك الشأن بالنسبة الى الكوخ . وكلّ ما نعلم في هذا الصّدد أن التجاني قد لاحظ بخصوص جزيرة جربة أن «أكثر مساكن أهلها أخصاص من النخيل يجعل كلّ واحد منهم في أرضه واحدًا أو اثنين أو أكثر من ذلك ثم يسكنه بعياله»[76]. وقد أشير الى ذلك النوع من المساكن المصنوعة من النخيل بعد ذلك بمائة سنة في تاجورة[77]. وأمّا بالنسبة الى المساكن الموجودة في المدن ، فقد وصف لنا أدورن وليون الإفريقي[78] بعض جوانب من

---

74) A. Bernard ، تحقيق حول المساكن الريفية الأهلية في الجزائر ، الجزائر 1921 وتحقيق حول المساكن الريفية الأهلية في تونس ، تونس 1924.

75) رحلة التجاني ، 110/2.

76) نفس المرجع ، 171/1.

77) نفس المرجع ، 129/2.

78) ليون ، 203/3. وفي القرن الثاني عشر لاحظ الإدريسي (ص 150/127) أن سكّان جزر قرقنة كانوا يسكنون أكواخًا من القصب.

ديار مدينة تونس في القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر.

فقد كانت الدار التونسية مربّعة الشكل ، تشتمل على طابق واحد ، وتفتح غرفها من أربع جهات على ساحة داخليّة مبلّطة ، وهي مغطّاة بسطح[79]. ويشتمل مدخل الدّار البورجوازية على بابين ، يفتح الباب الأول على الشارع والباب الثاني على سقيفة [أو دريبة] ، «وقد كان كلّ واحد يسهر على إظهارها بمظهر أجمل وأكثر تأنّقًا من بقيّة المنزل ، لأن من عادة السكّان الجلوس في تلك السقيفة لاستقبال أصدقائهم أو التحدّث مع خدمهم وحشمهم». وكانت الجدران في أغلب الأحيان مبنيّة من الحجارة المنحوتة[80]. وقد ازدادت الزخرفة الداخلية للبيوت منذ أن انتشر حوالي القرن الرابع عشر ، تحت التأثير الأندلسي ، إكساء الجدران بالخزف المطلي والمتنوّع الألوان (الزليج)[81]. ذلك أن المهاجرين الأندلسيّين قد جلبوا معهم منذ النصف الأول من القرن السابق تقنيات البناء المتقنة[82]. وأصبح الحكم القاسي الذي أبداه البكري حول ديار مدينة تونس قبل ذلك ببضعة قرون ، غير صحيح ، «الرخام في الخارج والسُّخام في الداخل»[83]. فمنذ ذلك التاريخ اتخذت بعض تلك الديار الشكل المرفّه والأنيق الذي يمكن أن نشاهده الى الآن في بعض المنازل الموجودة بمدينة تونس منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر والتي ما زالت قائمة الذات.

وفي أغنى المنازل وكذلك في قصور الأمراء ، كان استعمال المرمر رائجًا ، وكانت السقوف المصنوعة من الخشب المزركش[84] أو الجصّ المنقوش (المعروف باسم نقش حديدة) تزيد من جمال البيوت ، في حين كانت فوّارات المياه المتدفّقة في الفسقيّات الموجودة في وسط القاعات أو الساحات ، تعرض مفاتنها على الأنظار وتبرّد الهواء أيام الصّيف.

ولكن لا ينبغي أن تستولي علينا الأوهام. فإن مثل ذلك البذخ الذي أشارت المصادر الى وجوده في العاصمة الحفصيّة وضواحيها ، وربّما نسجت على منواله بعض المساكن الموجودة في

---

79) أدورن ، ص 185 ، 197 – 8 وليون ، 141/3 – 3.

80) لقد أشارت المصادر إلى أن منازل بجاية ، تحت تأثير القبائل كانت في آخر القرن الوسيط والعصر الحديث مغطّاة بالقرميد الأحمر ، ابن عبد ربّه ، التمغروتي ، ص 16 و Peyssonnel ، *Relation de voyage* ، باريس 1838 ، ص 468.

81) Audisio ، *La marquetérie de terre taillée dans l'art mus. d'Occident* ، الجزائر ، 1926.

82) المقري ، 128/1 ومسالك الأبصار ، ص 110/7.

83) البكري ، ص 87/40.

84) مثل قصر أبي فهر السلطاني ، البربر ، 340/2. وقد أشار ليون الإفريقي (المرجع المذكور) إلى قلّة الخشب الجيّد ، وفسّر بذلك ميل الناس إلى الحجر والزليج.

المدن الكبرى[85]، قد كان نادرًا في المدن الأخرى. فنلاحظ أوّلاً أن بناء العمارات – من دكاكين ومنازل – لم يكن يتميّز في كلّ مكان بالمتانة التي يوفّرها الحجر المنحوت. فكم تتخلّل روايات كرامات الأولياء الصالحين، من أخبار حول انهيار العمارات! ذلك أنه، باستثناء بعض المعالم العمومية والمنازل البرجوازية، كان الناس في أغلب الأحيان، وكما هو الشأن عادة في البلاد الإسلامية، يبنون عماراتهم بموادّ البناء الخفيفة التي لا تصمد مدّة طويلة. وحتى إذا كان الأمر متعلقًا بعمارات متقنة البناء بل باهظة الثمن، فإن ذوق الإفريقيّين لا يحملهم على إظهار بذخهم المفرط. وفي هذا الاتجاه فإن مزاجهم الفطري المتماشي مع الصرامة الدينية الموروثة عن الموحّدين، كان يدعوهم الى البساطة في الفنون المعمارية وعناصر التزويق.

وحول فنّ البناء، وصف ابن خلدون على الوجه الأكمل صنع التراب المدكوك (الطابية) بواسطة قوالب الطّوب. وأشار أدورن الى أنّ قباب الدهاليز كانت تبنى في مدينة تونس بالحجارة، بدون استعمال هياكل من الخشب[86].

ومما لا شك فيه أن أثاث المنزل في إفريقية الحفصية كان بسيطًا، حتى بالنسبة إلى البرجوازية. فباستثناء الأدوات المنزلية اللازمة لحفظ المودّ الغذائية وإعدادها، وربما صناديق الملابس وأدوات الغسل، بالنسبة الى الطبقات المترفّهة، أو الأنوال الموجودة في بعض البيوت، فإن الغرف كانت فارغة بشكل، غريب، بالمقارنة مع العادات الحديثة التي ابتدعتها أروبا وروّجتها. ومن ناحية أخرى فإن بذخ الأثاث لا يمكن أن يتمثل إلّا في كثرة وغزارة الزرابي المفروشة على الأرض أو المعلّقة على الجدران. وبالنسبة إلى الطبقات الراقية، كان الناس يتناولون طعامهم جالسين على بساط «بدون مقاعد ولا كراسي، وبدون سماط ولا مناديل»، كما شاهد ذلك أدورن بنفسه. وتماشيًا مع تلك الحياة الجارية دائمًا على وجه الأرض، كانت النوافذ الضيّقة والقليلة الارتفاع، مهيّئة في الجدران إلى مستوى منخفض جدًّا، حتى يتمكن المتربّع في وسط الغرفة من مشاهدة كلّ ما يدور في الخارج[87].

وأما التنوير فكان يقع على وجه العموم بواسطة مصابيح الزيت (القنديل)، وقد كانت أبسط نماذج تلك القناديل المصنوعة من الطين، منتشرة منذ العصور القديمة. وكان استعمال

85) مثلاً: طرابلس (ليون 183/3) وقسنطينة (الإدريسي، ص 112/96).

86) المقدّمة، 372/2، «وتنظم الألواح كلّها سطرًا من فوق سطر إلى أن ينتظم الحائط كلّه ملتحمًا كأنه قطعة واحدة ويسمّى الطابية، وصانعه الطوّاب»، أنظر أيضًا: أدورن، ص 199 – 200.

87) أدورن، ص 198، 204.

الشمع أقلّ انتشارًا وأغلى ثمنًا[88]. وكان الناس يعرفون الثقاب (الوقيد)، المصنوعة من الكبريت، وبسبب رائحتها الكريهة، كان الفقهاء يوصون المصلّين بعدم استعمالها في المساجد[89].

* * *

وختامًا للحديث عن مستوى الحياة الماديّه، نرى من اللازم التأكيد على قلّة عدد الأشخاص الذين كانوا يتمتعون - لا نقول بالبذخ - بل بشيء من الرفاهيّة. وقد كان عدد السكان الذين يعانون من سوء التغذية، مرتفع أكثر من اللازم، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الأشخاص المحرومين من اللباس اللائق، إلّا أن ذلك يكتسي أقلّ أهمية، بالنسبة الى إفريقية. ذلك أن العامة لم تكن مقشدّدة من هذه الناحية، حيث أن حاجاتها لا تزال آنذاك قليلة، ومع ذلك لم يكن من السهل تلبيتها أثناء فترات المجاعة المتكرّرة بسبب المناخ، بوجه خاصّ، والمتفاقمة من جرّاء الوضع السياسي.

إلّا أنّ هناك فترات من الانتعاش الاقتصادي والثراء ورغد العيش، كانت متزامنة مع فترات العظمة السياسية التي شهدتها عهود أبي زكرياء الأول والمستنصر[90] وأبي فارس، وقد أشرنا الى ذلك في القسم الأول من هذا الكتاب. فينبغي أن نأخذ ذلك بعين الاعتبار ونخفّف من شدّة الانطباع المكدّر الذي من شأنه أن يعلق بالأذهان، من خلال مطالعة روايات الجغرافيّين أو الرحّالين الذين لم يعيشوا تلك الفترات الاستثنائية من الرخاء.

ومهما يكن من أمر، فإن الازدهار لم يدم طويلاً، وكذلك الشأن بالنسبة إلى انتشار الرخاء في كامل البلاد. وحتى بالنسبّة الى الأثرياء وكبار القوم، فإن بذخهم لم يكن يشبه البذخ الذي كان يروق لنظرائهم في أروبا إظهاره، وذلك الى حدٍّ ما لأغراض دينيّة جديرة بالتنويه. وقد صرّح ليون الإفريقي في هذا المعنى بما يلي «إن أفقر نبيل في إيطاليا يوفّر ما لذّ وطاب من المآكل، أحسن من أكبر سيّد في إفريقيا»[91].

---

88) حول «الشمع»، أنظر: الفصل الثاني من هذا الباب، ص 274.

89) البرزلي، 152/I أ.

90) بالنسبة إلى السلطانين الأخيرين، أنظر بالخصوص: الفارسية، ص 317 والبربر، 374/2.

91) ليون الإفريقي، 119/2.

البَـابُ الثَانِي عَشَـرَ
الشُؤونُ الدِّيـنيَّة

الفصل الأوّل :
المذهب المالكي

1 – **المذهب الموحّدي الرسمي** (القرن الثالث عشر م.) :

عندما استولى الموحّدون بقيادة عبد المؤمن ، على إفريقية في منتصف القرن الثاني عشر ، وجدوا المذهب السنّي الوحيد الجاري به العمل هو المذهب المالكي . وأما المذاهب الإسلامية غير السنيّة ، فقد كانت ممثّلة في المذهب الخارجي الذي كاد يكون محصورًا في الجنوب . وباستثناء اليهود والنصارى ، لا شيء يدلّ على أن أهل البلاد قد تعرّضوا لاضطهادات دينيّة حقيقيّة ، من قِبَل القادمين الجُدد . كما لا يبدو أن المذهب الموحّدي الذي يعتنقه الغزاة قد تغلغل في إفريقية إلى حدّ التأثير بصورة محسوسة في المذهب السنّي الذي تتّبعه الأغلبيّة الساحقة من السكان .

ولقد كان البرنامج الموحّدي يتضمن عددًا من المسائل الجوهرية التي من شأنها أن تثير التخوّف وتتعرّض لشيء من الانتقاد ، مثل الإصلاح العنيف للعادات والاحترام المتشدّد للوحدة الإلاهية والمقاومة المتعصّبة للكفّار (لا مقاومة غير الموحّدين ، ولو كانوا مسلمين ، كما كان الشأن في أوّل الأمر) . ولكن المسلمين قد وافقوا في قرارة أنفسهم على تلك النقط ، وقضى النجاح السياسي في آخر الأمر على جميع الاعتراضات . إلّا أنّ المذهب الموحّدي كان يتعارض مع المذهب السنّي حول نقطتين هامّتين : هما الاعتقاد في عصمة الإمام المهدي ابن تومرت ورفض جميع الأعمال المتعلقة «بالفروع» والتي ضبطها الفقهاء التابعون لمختلف المذاهب السنيّة ومنها مذهب الإمام مالك .

وقد كان من اللازم قبول ذكر اسم المهدي في الخطبة الجمعيّة ونقشه على النقود وإدخال بعض التعديلات على نصّ الخطبة والآذان. وأمّا مناهضة المذهب المالكي فلا يبدو على وجه العموم أنها قد اكتست صبغة حادّة في إفريقيّة. ولا شكّ أن فقهاء بجاية لم يتعرّضوا لشيء من الإزعاج إلّا في عهد الخليفة المنصور بمناسبة الإصلاح الذي قام به لتطبيق المذهب الموحّدي بكل صرامة. ولكنهم أصبحوا لا يخشون أيّ أذًى من قِبَل السلطة المركزية، منذ عهد خليفته الناصر[1].

ولقد بينّا أنّ الحفصيّين قد اعتبروا أنفسهم وَرَثة الموحّدين الشرعيّين. ورغم التخفيفات التي فرضها التطوّر على نظريّتهم الموحّدية، فإنهم لم يتخلّوا تمامًا عن ذلك الانتساب الروحي الذي يبرّر الى حدّ ما سيادتهم. والجدير بالملاحظة أنّ ذلك الوفاء النظري للمذهب الموحّدي، الذي أكّده التاريخ السياسي وأقام الدليل عليه، قد سُجّل – علاوة على ذلك – على الحجارة والمعادن، وأكبر دليل على ذلك، المسكوكات بالنسبة للعصر الحفصي بأكمله، وكذلك المعالم القائمة الذات في أكبر المراكز الحضريّة بإفريقيّة، بالنسبة الى القرن الثالث عشر.

وقد كانت القصبة ذات الأصل الموحّدي، بجامعها الخاصّ بها المعروف أحيانًا باسم «جامع الموحّدين»، يمثل في المدن الرئيسيّة أوضح رمز لمنشإ أصحاب البلاد، وعقيدتهم الدينيّة الأولى. وفي عاصمة البلاد ذاتها – تونس – كانت مؤسّسة مثل «المدرسة» تشهد في أوّل الأمر على رغبة الأسرة المالكة، أو البعض من أفرادها على الأقلّ، في مواصلة التقاليد الموحّدية ونشرها. وقد كانت مدرسة القصر نسخة طبق الأصل من المؤسسة المماثلة لها في مراكش[2]، وكانت المدارس التي شيّدها في المدينة أبو زكرياء الأول، مجدّد مذهب المهدي[3]، واثنان من أقربائه، متخصّصة، حسب الظاهر، في تدريس الحديث المحبّب لأنصار المذهب الموحّدي[4].

ذلك أنّ المدرّسيْن الوحيديْن المكلّفيْن بالتدريس في مدارس العاصمة، واللذين نقلت لنا المصادر اسميهما بدقة، بالنسبة الى القرن الحفصي الأوّل، قد كانا عالميْن أندلسيّيْن، من

1) عنوان الدراية، ص 123.
2) أنظر الجزء الأوّل من هذا الكتاب، ص. .
3) البربر، 309/2 (عن ابن الأبّار).
4) برشفيك · المدارس، و A. Bel، الدين الإسلامي في بلاد البربر، ج. 1. باريس 1938، ص 278 – 282.

علماء الحديث المشهورين ، وهما الحافظ أحمد بن سيّد الناس اليعمري ، أصيل اشبيلية ، بالنسبة الى المدرسة التوفيقيّة والمؤرّخ أحمد بن محمد القرشي أصيل غرناطة ، بالنسبة الى المدرسة المعرضيّة[5]. وكلاهما كانا قد زاولا دراساتهما في المشرق ودرّسا في بجاية. ونحن نعلم ، بالنسبة الى واحد منهما على الأقلّ ، وهو الأوّل ، أنه كان ظاهريًّا ، على غرار الصوفي المرسي الذائع الصيت ، ابن العربي ، أو ذلك المحدّث الأندلسي الكبير ابن دحيه الكلبي ، وقد أقاما الإثنان حوالي سنة 1200 بإفريقيّة[6]. ولقد أكّد اعتراف أحد الكتاب المتأخرين ما يمكن أن نفترضه من خلال بعض المؤشرات ، أي وجود مجموعة من الظاهريّين بمدينة تونس ، خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، حسب التأكيد ، وقد كانوا مناهضين للمذهب المالكي[7] ومؤيّدين بدون شكّ ، من قِبَل أنصار المذهب الموحّدي الرسمي[8].

2- المذهب المالكي المظفّر والإمام ابن عرفة
(آخر القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر م.)

إلّا أنه في بلاد مثل إفريقية المتشبّعة بالمذهب المالكي ، والتي أقصت في الماضي الشيعيّين[9] والحنفيّين ، وبرز فيها من القرن الحادي عشر إلى منتصف القرن الثاني عشر عدد كبير من الفقهاء المالكيّين ، من سحنون إلى المازري ، كان المذهب الموحّدي الوارد من المغرب الأقصى ، يظهر دوامًا واستمرارًا في مظهر المذهب الغريب ، سواء تحالف أم لم يتحالف مع المذهب الظاهري المستورد من الأندلس. ولكنّ الفقه المالكي – والحقّ يقال – قد ضعف وتقلّص تأثيره ، منذ أن أصبح معرّضًا رسميًّا للمقاومة أو لقلّة الدّعم ومحرومًا منذ عهد بعيد من أساتذة من ذوي القيمة الرفيعة وملغًى بصورة تكاد تكون تامّة من التعليم. ولئن بقي كتاب الإمام مالك «الموطّأ» يتمتع علنًا بتعلّق المسلمين ، باعتباره مجموعة من الأحاديث

5) لقد ورد في «عنوان الدراية» (ص 111) ذكر عالم ثالث ، وهو الفقيه المغربي محمد بن شعيب الهسكوري الذي يقال أنه درّس في «مدارس» تونس. ولكنّ هذه الرواية غامضة ومشكوك فيها.
6) البربر ، 382/2 وغولدزيهر ، الظاهرية ، ليبزيغ ، 1884 ، ص 187.
7) كانوا يقولون إن القطّ فقيه أفضل من مالك ، الأبّي ، الإكمال ، 271/4.
8) غولدزيهر ، كتاب محمد بن تومرت ، الجزائر 1903 ، المقدمة ، ص 51 – 4.
9) ربما هناك بعض النزعات الشيعيّة لدى الكاتب البلنسي ابن الأبار الذي أعدم في تونس سنة 1260. أنظر عنواني كتابيه المذكورين في التكملة ، نشر Codera ، ص 343 والمقري ، 792/2.

النبويّة ، فإن كتب «الفروع» التابعة للمذهب المالكي كانت تكاد لا تُدرَس(10). ولم تظهر بوادر انتعاش المذهب المالكي الإفريقي ، تحت تأثير بعض الشخصيات القويّة النفوذ ، إلّا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر ، اعتبارًا من عهد المستنصر. ولقد تسبّب في بعث تلك النهضة البعيدة الأثر(11) ، بصورة تكاد تكون متزامنة ، ثلاثة أشخاص ، مستقلّ كلّ واحد منهم عن الآخر ، أحدهم ، تونسي أصيل الحاضرة ، من أصل عربي عريق ، والثاني بربري من المغرب الأقصى ، والثالث قبائلي.

فالشخص الأوّل هو أبو القاسم بن أبي بكر اليمني المعروف أكثر باسم ابن زيتون والمولود سنة 621 هـ / 1251م ، وقد تحوّل مرّتين إلى المشرق لأداء مناسك الحج ، وذلك على التوالي سنة 648 هـ / 1251 م و656 هـ / 1258 م ، وتوقف في كل رحلة بسوريا ومصر ، حيث حضر دروس بعض الشيوخ الذائعي الصيت ، من علماء الشافعيّة ، على وجه الخصوص ؛ وتمكن بفضلهم من تجديد معارفه في ميدان الحديث والأصول ، وتأثر بالعالم الشهير عزّ الدين بن عبد السلام ، وبالخصوص بأتباع العالِم الذائع الصيت فخر الدين الرازي الذي توفّي في أوائل القرن ، بعدما جدّد نظريات الشريعة. وبعدما رجع ابن زيتون إلى تونس نشر أعمال ذلك العالم المنتمي إلى مذهب آخر [غير المذهب المالكي] ، وعلى أساس تلك الأصول المستوردة من الخارج أنعش الدراسات الفقهية وبعث الحياة في المذهب المالكي الفاتر(12). وفي نفس الوقت ، كان العالم المغربي شعيب الهسكوري (المتوفي سنة 664 هـ / 1265 م) الذي أقام بتونس والقيروان كمدرّس وقاضي ، بعدما زاول دراسته في مصر ، يساهم هو أيضًا في النهوض بالتعليم المالكي في البلاد التي تبنّته(13). وأخيرًا فبالإضافة إلى العمل الذي قام به الشخصان المذكوران في البلاد التونسية ، قام بعمل مماثل ، في بجاية ، بنفس الفعالية والنجاح ، معاصرهما الأصغر منهما سنًّا ، شيئًا ما ، القبائلي أبو علي ناصر الدين منصور بن أحمد المشدالي ، المولود في سنة 632 هـ / 1235 م. وكان قد صاحب

---

10) أنظر في عنوان الدراية (ص 86 ، 110) الاستثناءين المتعلقين بصوفيّيْن ، أقاما بعض الوقت في إفريقية في النصف الأول من القرن الثالث عشر ، وهما الأندلسي المغربي الحرالي وأحمد بن عثمان بن عبد الجبار أصيل مليانة ، الذي استدعاه أبو زكرياء الأول واستقبله في بلاطه.

11) أنظر بالخصوص مقدمة ابن خلدون ، 442/2 — 3 و21/3.

12) ابن رشيد ، المخطوط ، ص 9 أ و15 ب والعبدري ، ص 135 ب و136 أ وعنوان الدراية ، ص 56 — 9 والديباج ، ص 99 — 100 والنيل، ص 222 وابن ناجي شرح الرسالة، 95/1، 393 والأبّي، الإكمال، 416/5.

13) عنوان الدراية ، ص 110 — 3 والفارسية ، ص 334 والنيل ، ص 230.

أباه إلى مصر ، وهو طفل صغير ، وتلقّى دروس نفس المشائخ الذين تتلمذ إليهم ابن زيتون (إلى جانب شهاب الدين القرافي الذي سيكون فيما بعد مرجعًا من مراجع المالكيّة في مصر) . وعلاوة على ذلك ، فقد تعرّف على تلامذة العالم المالكي المصري ابن الحاجب ، وجلب كتابه «المختصر» إلى إفريقية وروّجه بها[14].

والجدير بالملاحظة أن المذاهب السنيّة الأخرى المتقاربة ، قد كانت إلى حدٍّ ما من أسباب تلك النهضة المالكية في إفريقية ، بالإضافة الى المشرق. وعلى كل حال فقد أصبحت إفريقيّة بعيدة عن الفترة الأولى التي كان فيها المالكيّون المغاربة يستفظعون المذهب الشافعي[15]. ولكن مهما كانت آثار ذلك الإصلاح الذي كانت عناصره مستوردة من الخارج ، فإن الإقليمية المغربية القديمة التي أيقظها ذلك الإصلاح ذاته ، سوف لا تتأخر عن ردّ الفعل. ذلك أنه قد حصلت في ذلك النصف الثاني من القرن الثالث عشر بإفريقية ، مواجهة بين نزعتين متقابلتين ، حول «مبادئ» الشريعة وحول مبادئ الفقه ذاته. فقد عارضت الى حدٍّ ما ، الطرق المستمدّة من فخر الدين والقواعد التي صاغها ابن الحاجب ، نظريات ومعطيات أقدم منها ، مشتقة من مؤلفات إمام الحرمين أو واردة في كتاب البرادعي «التهذيب» (القرنان العاشر والحادي عشر) . وتعارض القدماء (أو المتقدّمون) مع المحدثين (أو المتأخّرين) . فقد أشارت المصادر ببجاية الى وجود كثير من رجال الدّين الذين ما زالوا متمسّكين «بطريق القدماء» وبالمدرسة القيروانية العتيقة[16] وقد اتخذ ناصر الدين المشدالي في هذا الجدال موقفًا متّسمًا بالحذر والاعتدال. فبالنسبة الى الأصول كان يحاول قدر المستطاع التوفيق بين الطريقتين ، ومن ناحية أخرى كان متمسّكًا برسالة ابن أبي زيد القيرواني المؤلفة في القرن العاشرم. ولكن النزاع ، بدون شكّ ، كان أشد في الناحية الشرقية من المملكة الحفصية ، أي في العاصمة التي وجد بها تعليم ابن زيتون ناقدًا بارزًا في شخص عبد الحميد بن أبي الدنيا الصدفي ، أصيل طرابلس ، الذي كان هو أيضًا من أتباع

14) العبدري ، ص 147 وأنس الفقير ، ص 103 وعنوان الدراية ، ص 134 – 5 والدرر الكامنة ، 361/4 – 2 والنيل ، ص 344 – 5.

15) الخشاني ، طبقات علماء إفريقية ، ترجمة ابن الشنب ، الجزائر 1920 ، ص 237 – 8 والمقدسي ، 236/3 . وقد قيل إن أحد الأولياء الصالحين في ضواحي تونس في النصف الأول من القرن الرابع عشر ، سيدي فتح الله العجمي (الفهرست ، ملحق الأدلة ، ص 204) كان شافعيًّا ، وهذا شيء نادر ، لا شك أنه يرجع إلى أصل المعني بالأمر الشرقي الحديث العهد ، ولكن ذلك لم يمنعه من الارتباط ارتباطًا متينًا بأحمد بن الشماع ، والد المؤرخ.

16) عنوان الدراية ، ص 38 ، 44 ، 68 ، 130 ، 154 وأماكن أخرى. وبالعكس من ذلك فقد ورد في نفس الكتاب (ص 137) ذكر عالم بجاوي من أنصار «المتأخرين».

ابن عبد السلام في المشرق ، وكان يقبل ويدرّس هو نفسه الفقه والأصول ولكنه كان يرفض إقحام «المنطق» وأفكار فخر الدين وينادي بالاقتداء بقدماء المؤلّفين القيروانيّين ، في ميدان الفقه[17]. والواقع أن الفقه المالكي سيخرج منتصرًا ومعزّزًا من ذلك التنافس بين تيّارين متعارضين ، شيئًا ما ، ولكنّهما متكاملان.

وأمّا الموقف السلطاني تجاه تلك النهضة المالكية التي ستعمّ كامل أنحاء الغرب الإسلامي ، فإنه لم يكن مناهضًا لها ، بل ربما كان متّسمًا في أوّل الأمر بشيء من الارتياب الذي سرعان ما تبدّد. والحقيقة أن أبطال ذلك الانبعاث كانوا يعملون في أغلب الأحيان تحت غطاء «الأصول» التي لم يستطع المذهب الموحّدي إنكارها. ولكن الغالب على الظنّ أيضًا أن المستنصر ، لا سيما اعتبارًا من اعتراف المشرق بخلافته ، ورغم ما كانت تكتسيه جوانب كثيرة من حكومته ، من صبغة موحّدية ، قد غضّ الطرف عن الدعاية السنيّة الموافقة لرغائب أغلبيّة رعيّته. ففي سنة 658 هـ / 1260 م ، عهد بمنصب قاضي تونس إلى أحد أبناء تلك المدينة «المتضلع في المذهب المالكي» ، وهو عمران بن معمّر. ومن الأمور البليغة الدلالة ، أن أحد كبار الموظّفين المحظوظين في البلاط منذ عهد بعيد ، وهو اللّلياني الذي قُتِل في حدود نفس ذلك التاريخ ، لأسباب أخرى ، قد عكف شخصيًّا على دراسة «المدوّنة»[18]. وقد عامل المستنصر ابن زيتون بالحسنى ، وهو الذي استقدم الى الحاضرة ابن أبي الدنيا الذي كان قد شيّد في مسقط رأسه طرابلس من سنة 665 هـ/1257م الى سنة 658 هـ/1260م ، مدرسة هامّة أطلق عليها اسم «المستنصرية» ، نسبة الى السلطان ، وهي بدون شكّ أقدم مدرسة مالكية في شمال إفريقيا[19]. وقد أثبت الرجلان المذكوران اسميهما في أسفل المعاهدة المبرمة سنة 1270 مع الصليبيّين. بل إنهما ، خلال عهد أبي اسحاق القصير الأمد قد شغلا ، مدّة بضعة أشهر ، على التوالي سنة 679 هـ/1280م وسنة 680 هـ/1281م ، منصب قاضي الجماعة ، الذي انتُزِع موقتًا من القاضي الأندلسي أحمد بن الغمّاز[20].

---

17) عنوان الدراية ، ص 64 — 5 والديباج ، ص 159 (الذي أرّخ رحلتَيْه الدراسيتين إلى المشرق في 624 هـ / 1227 م و633 هـ / 1236 م) ومعالم الإيمان ، 30/4.

18) تاريخ الدولتين ، ص 48/27 — 9. وفي نفس التاريخ أشار ابن ناجي (معالم الإيمان ، 30/4) إلى عالمَيْن قيروانيّين متضلّعين في الفقه المالكي.

19) رحلة التجاني ، 153/2. وقبل ذلك بعشرين سنة أسس الخليفة العباسي المستنصر مدرسة ببغداد تحمل اسم «المستنصرية».

20) لقد تولى ابن الغماز خطة القضاء ببجاية ثم خطة قاضي الجماعة بتونس سبع مرات متتالية وكان من علماء الحديث =

وبعد ذلك بعشر سنين ، أي بعد وفاة الرجلين[21] ، أوشك المذهب المالكي الذي غرساه في أذهان تلامذتهما ، على الانتصار النهائي . وقد تمكّن من مشاهدة ذلك الانتصار زميلهما البجاوي ناصر الدين الذي توفي سنة 731 هـ/1330 – 31م ، وكان عمره يناهز المائة سنة . وباستثناء الاحتراز النظري المشار اليه أعلاه ، انحازت العائلة المالكة هي نفسها علانية الى المذهب المالكي[22] . واعتبارًا من ذلك التاريخ ستتساند الحكومة الحفصية مع الفقهاء المالكيّين في كامل أنحاء المملكة .

فمنذ أوائل القرن الرابع عشر ، حتى قبل تخلّي السّلطان ابن اللحياني ، عن مظاهر المذهب الموحّدي الخارجية ، أصبح الفقهاء السنيّون يسيطرون بدون نزاع على كافة المؤسسات الدينيّة الرسمية ، فكانوا يدرّسون المذهب المالكي في المدارس ويحتلّون مناصب القاضي والمفتي وقاضي الجماعة . وقد تولّى أحدهم وأشهرهم ، وهو العالم إبراهيم بن عبد الرفيع أصيل الحاضرة ، خطة القضاء في الأقاليم ثم خطة قاضي الجماعة بالعاصمة ، خمس مرّات متتالية ، من سنة 699 هـ/1300م الى سنة 733 هـ/1333م ، وهي السنة التي توفي فيها ، وكان عمره يناهز المائة سنة[23] . وقد سيطر معنويًا وإداريًّا على الوسط الديني الإفريقي طوال الثلث الأول من القرن ، من خلال نائبه وخليفته فيمّا بعد ، عمر بن قدّاح الهواري الذي توفّي بعد ذلك بسنة[24] ، وبواسطة دروسه ومؤلفاته وفتاواه وأحكامه القضائية ، تمكّن من فرض الفقه المالكي . وبسبب ما كان يتميّز به من طبع حادّ ، وما توليه اليه وظيفته العمومية من سلطة ، استطاع أن يكبح جماح منظوريه الذين كانوا ، على وجه العموم أوفياء للمذهب ، ولكنهم لم يكونوا دائمًا يشاطرونه الرأي حول الطرق أو الحلول المقترحة[25] . وقد كان من أبرز ضحاياه الفقيه المعروف محمد بن راشد القفصي ، المولود بقفصة وتلميذ ابن الغمّاز وبعض

= وقد توفي في أوائل سنة 693 هـ/ ديسمبر 1293 م وكان يبلغ من العمر حوالي ثمانين سنة ، عنوان الدراية ، ص 70 – 71 والديباج ، ص 77 – 9 وتاريخ الدولتين ، ص 34 – 5 وأماكن أخرى والنيل ، ص 64 .

21) توفي ابن أبي الدنيا في ربيع الأول 684 هـ/ ماي 1285 م وتوفي ابن زيتون في رمضان 691 هـ/ سبتمبر 1292، أنظر بالخصوص تاريخ الدولتين، ص 41، 73/2 – 5.

22) لقد نعت مؤلف مشرقي السلطان عثمان (القرن الخامس عشر) باسم «الموحّدي المالكي» ، Fagnan، *Extraits inédits* ، ص 323.

23) الديباج، ص 89 والدرر الكامنة، 23/1 وتاريخ الدولتين، ص 77/43 – 8، 104/57 – 5.

24) الديباج ، ص 187 وتاريخ الدولتين ، ص 57 – 105/8 .

25) تاريخ الدولتين ، ص 102/56.

الشيوخ المشارقة ، وشارح ابن الحاجب والكاتب الغزير الإنتاج وقاضي قفصة مسقط رأسه ثم الوطن القبلي . وقد أُعْفي من مهامّه وأُبعِد ، بإذن من ذلك الرئيس الغيور والمتصلب ، ولم يعش بعده سوى ثلاث سنوات[26].

واعتبارًا من ذلك التاريخ أصبح بإمكان مدينة تونس ، على غرار منافستَيْها فاس وتلمسان ، أن تفتخر بكونها مركزًا من أنشط مراكز المذهب المالكي في شمال إفريقيا . وقد تمكّن فقهاؤها من تطوير معارفهم والزيادة من عددهم[27] ، وأصبح المسافرون القادمون اليها من المغرب ، أمثال ابن بطوطة وبالخصوص خالد البلوي ، يشيدون بتلك المجموعة من الفقهاء وينوّهون بفضل كل واحد منهم . فعندما قدم أبو الحسن المريني سنة 1347 للاستيلاء على إفريقيّة ، وجد بها عددًا من الفقهاء القادرين على مقارعة الفقهاء الذين أتى بهم معه .

ولقد كان أبو الحسن راعيَ الدراسات الدينية في المغرب الأقصى ومؤسّس المدارس المالكيّة ، وقد فكّر لحظة في بناء مدرسة بقسنطينة[28] . فحرص على أن يظهر في نظر رعاياه الجدد بمظهر زعيم أهل السنّة وأن يبهرهم بعلم أفراد حاشيته من العلماء . وطوال السنتين اللتين قضاهما بتونس حرص ، بالرغم من مشاغله السياسيّة ، على الإكثار من الجلسات التي يتنافس أثناءها فقهاء تلمسان والمغرب الأقصى وإفريقية ، في ميدان المعرفة والحجج الدقيقة . ولم يعد التونسيّون يكتفون بإفحام مخاطبيهم الأجانب بالأسئلة الخدّاعة[29] ، حسب العادة التي كانوا يؤاخذون عليها . ولكنهم تعرّضوا بدورهم لهجومات منظمة ، يبدو أنهم قد خرجوا منها أحيانًا سالمين . ولكن أثناء فترة الاحتلال المريني بالضبط ، توفّي كبار علماء تونس ، إثر إصابتهم بالطاعون ، ومن بينهم أبرز فقهاء ذلك العصر ، أعني قاضي الجماعة محمد بن عبد السلام الهوّاري ، ومعارضه حول بعض المسائل الشرعيّة ، المفتي محمد بن هارون الكناني[30] .

---

26) الديباج ، ص 334 — 6 والأبي ، الإكمال ، 332/4 وتاريخ الدولتين ، ص 109/60 — 110 ، والنيل ، ص 235 — 6 .

27) نذكر من بينهم الكاتب محمد بن عبد النور الحميري الذي كان يعيش في سنة 1320 والأستاذ محمد بن سلامة الأنصاري المتوفى سنة 1345.

28) أنس الفقير ، ص 101.

29) المقري ، 102/2 .

30) أنظر حول ابن عبد السلام ، خالد البلوي ، ص 20 ب و 21 ب والديباج ، ص 336 والأبي ، الإكمال ، 171/5 والأدلّة البيّنة ، ص 119 ، وتاريخ الدولتين ، ص 54 ، 58 ، 99/73 ، 105 — 6 ، 136 ، وحول الكناني ، أنظر : خالد البلوي ، ص 97 ب و 98 ب وابن بطوطة ، 330/4 وتاريخ الدولتين ، ص 135/74. ولقد توفي أيضًا في نفس الوقت المدرّس المعروف محمد بن يحيى بن الحباب وإمام جامع الزيتونة محمد بن عبد الستار التميمي .

وقد كان مكتوبًا على أحد تلامذتهما ، أن يرفع مشعل الفقه والسنّة في إفريقية إلى أرفع مقام ، الا وهو الإمام الشهير أبو عبد الله محمد بن عرفة الورغمّي الذي برز في جلسات أبي الحسن ، وتابع دروس بعض العلماء المرينيّين. وقد حجب اسمه ، في الميدان الديني ، جميع الأسماء الأخرى خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر. وإنه ليجدر بنا أن نتوقّف قليلاً عند هذا الشخص الجليل الذي ما زال ذكره عالقًا بأذهان مواطنيه الى الآن.

فلقد وُلد هذا البربري أصيل الجنوب الشرقي التونسي سنة 716 هـ/1316م ، وكان أبوه المشهور بورعه قد توفّي بالمدينة [المنوّرة] ، وقد زاول الفتى كامل دراسته في إفريقيّة ، وعيّن إمامًا بالجامع الأعظم بتونس سنة 756 هـ / 1355 م ، وهو لم يتجاوز الأربعين من عمره. وبقي متعلّقًا بذلك الجامع كامل حياته ، مع تقلّد خطّتين إضافيّتين ، وهما خطة الخطابه في سنة 772 هـ/1370– 71 م وخطة الإفتاء في السنة الموالية. ولكن لئن لم يسع الى الحصول على وظيفة قاضي الجماعة السامية ، فإن ما كان يتمتّع به من نفوذ شخصي لدى السلاطين المتعاقبين والعلماء ، قد جعله في آخر الأمر المتصرّف في كثير من الأمور ، لا سيما انتداب وترقية قسم كبير من متقلّدي الوظائف الدينيّة. فقد كان «يوظّف» أتباعه ويحتفظ فيمّا بعد بسلطته عليهم. وبفضل ما كان يتمتّع به من صرامة في التفكير وحزم في المواقف ، استطاع أن يفرض آراءه في الميادين الثقافية أو القضائية. ولقد كان يتردّد قليلاً على البلاط ويبتعد بوجه عام عن الاجتماعات ذات الصبغة الاجتماعية. وبدون أن يكون مترهّدًا ، فإنه كان معروفًا بتقشّفه وورعه الشديد ، ولكن ذلك لم يمنعه من الاهتمام بمصالحه المادّية ، فقد توفّي غنيًّا وترك – حسبمَا يقال – عددًا من العمارات والمعادن الثمينة التي تبلغ قيمتها ثمانية عشر ألف دينار ذهبًا. إلّا أنه في آخر حياته تجرّد أكثر من الماضي عن أغراض الحياة الدنيا. ولا شكّ أنه إثر أدائه سنة 792 هـ/1390م لمناسك الحجّ[31] التي يبدو أنها أنعشت مشاعره الدينيّة ، أكثر من الصوم وتلاوة القرآن والاعتكاف وأصبح يفكّر في اقتراب الأجل المحتوم ، فأوقف بعض ممتلكاته في المدينة على مشاريع البرّ والإحسان. وأخيرًا أصابه الوهن بدنيًّا وفكريًّا من أثر تقدّمه في السنّ ، الى أن وافته المنيّة ، في جمادى الثانية سنة 803 هـ/فيفري 1401م[32] وكان يبلغ من العمر خمسًا وثمانين سنة.

31) وقد التقى في الإسكندرية بالكاتب الدماميني واستضافه في المدينة الفقيه المالكي الشهير ابن فرحون.

32) الديباج ، ص 337 – 340 ، ووفيات الأعيان ، السنة المعنية بالأمر ، والأبي ، الإكمال ، 32/2 – 33 و133/7 وتاريخ الدولتين ، ص 105 – 196/6 – 7 والضوء ، 240/9 – 2 والنيل ، ص 274 – 9 وقد دفن ابن عرفة في مقبرة =

وفي حياته اجتازت سمعته الى حدّ كبير، حدود بلاده، وقد كانت ترد عليه مطالب الاستفتاء من جميع أرجاء المغرب والأندلس. وعندما أقام في القاهرة سنة 793 هـ/1391م، إثر عودته من الحجّ، أقبل الطلبة على الدروس التي ألقاها بتلك المناسبة. وبعد وفاته، ترك لمواصلة عمله التعليمي، علاوة على مؤلفاته التي سنتناولها بالدرس فيمَا بعد، عددًا كبيرًا من تلاميذه الإفريقيّين. وفي مقدّمتهم نجد خليفتيه الأقربيْن في إمامة جامع الزيتونة ألا وهما عيسى بن أحمد الغبريني، قاضي الجماعة فيمَا بعد[33] وأبو القاسم البرزلي[34]. كما نجد القاضييّن والكاتبيْن الشهيريْن، محمد بن خلفة الوشتاتي الأبّي وأبا القاسم بن ناجي[35]. وأخيرًا فإن نجاحه الشخصي الذي لا جدال فيه ونجاح الفقه المالكي لدى الأوساط الرسمية في عصره، قد تأكّدا من خلال تكوينه لأحد أفراد العائلة الحفصيّة ذاتها في الفقه، وهو أبو عبد الله محمد الحسين[36] ابن السلطان أبي العباس وشقيق السلطان أبي فارس.

ولقد ساهمت الأقاليم، على غرار مدينة تونس، الى حدٍّ ما، تحت تأثيره وإقتداءً به، في تحقيق تلك النهضة التي شهدها الفقه عصرئذ. وقد شاركت في ذلك على وجه الخصوص، مدينتان كانتا عاصمتين في السابق، ولم تنقرض فيهما تقاليد الحياة الثقافية والدراسات الدينية، وهما بجاية والقيروان. ففي بجاية التي تكوّن فيها ودرّس بها عدد كبير من العلماء القبائليّين، كان ناصر الدين قدوة للآخرين. وبعد وفاته تشرّفت المدينة في منتصف القرن الرابع عشر وخلال النصف الثاني منه، بوجود فقيه ذائع الصيت، قد كان لآرائه أثر بعيد، وهو عبد الرحمان بن أحمد الوغليسي المتوفّى سنة 786 هـ/1384م[37]. أما بالنسبة الى القيروان، فمن القائمة الطويلة لرجال الدين التابعين لنفس ذلك القرن، والواردة ترجمتهم في كتاب «معالم الإيمان»، يبرز فقيهان يُعتبَران حجّة في هذا الميدان، وقد كانا من قدماء

= الزلاج في قبر المتصوّف أبي الحسن علي المنتصر (المتوفي سنة 742 هـ/ 1342 م) الذي كان قد عرفه وأعجب به (الليل، ص 204).

33) المتوفى في ربيع الثاني 815 هـ/ أوت 1412 م، أنظر الفارسية، ص 427 وتاريخ الدولتين، ص 61، 98، 111/109، 181، 202 والنيل، ص 193.

34) الذي توفي طاعنًا في السن في ذي القعدة 841 هـ/ ماي 1438 م، أنظر، تاريخ الدولتين، ص 61، 109، 112/122، 202، 226 والنيل، ص 225 – 6.

35) توفي الأبي سنة 827 أو 828 هـ/ 1424 – 25 م. أنظر تاريخ الدولتين، ص 198/107 والنيل، ص 287. وحول ابن ناجي أنظر الباب الموالي من هذا الكتاب.

36) النيل، ص 207 و307.

37) الوفيات (السنة المعنية بالأمر) والنيل، ص 168.

تلامذة شيوخ الحاضرة ، وهما محمد بن عبد الرحمان القيسي المعروف بالرمّاح ، والمتوفّى بالطاعون سنة 749 هـ/1348 — 49م ، وعبد الله (بكسر الدال)؟ بن محمد البلوي الشبيبي المتوفّى سنة 782 هـ/1380م[38]. فماذا كان يمثل حينئذ ، من الناحية النظرية والعمليّة ، ذلك المذهب المالكي الإفريقي ، من أواخر القرن الثالث عشر الى أوائل القرن الخامس عشر؟ وهل يمكن أن نستخلص بعض خصائصه وأن نبرز بعض ملامحه؟

فلا بدّ من إبداء ملاحظة أولى ، وهي أنّ معظم الفقهاء الذين ذكرنا اسماءهم منذ حين ، ومنهم الإمام ابن عرفة الشهير نفسه ، كانوا يُعتبرون من قِبَل أبناء دينهم ، متميّزين ، على وجه الخصوص «بالاجتهاد» ، أعني تلك الملكة التقديرية الشخصية التي ، مع احترامها للمبادئ الدينية والقواعد السنّيّة الأساسية ، تدخل على تطبيقها المختلفة شيئًا من التعديل. ولا ينبغي أن نستنتج من ذلك أنّ أولئك العلماء قد سمحوا لأنفسهم بتحوير نصّ الشريعة تحويرًا كاملاً ، إذ أن احترامهم لمذهب الإمام مالك ومن جاء بعده ، وروح المذهب المالكي ذاتها ، ما كانا ليسمحا لهم بذلك. فقد كانوا «مجتهدين» ، داخل المذهب ، ولم يكونوا يطمعون الى تغييره رأسًا على عقب. على أن ذلك التغيير لم تكن تستوجبه قط التحوّلات القليلة التي طرأت على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية ، خلال جميع قرون العصر الوسيط الإسلامي ، تقريبًا. بل كانوا يرون من الضروري أو من المستحسن إدخال بعض التعديلات الملائمة ، في بعض الحالات.

ولإدخال تلك التعديلات المفيدة على الشريعة ، لم يكن الفقهاء مجبورين دائمًا على القيام بعمل جديد في هذا الصدد. بل كانوا يكتفون أحيانًا بالالتجاء إلى الحلول المعتمدة في بعض المدارس التابعة لبلدان أخرى ، وذلك في نطاق المذهب المالكي ذاته. وقد كان الاعتماد على فقه القضاء الأندلسي ، على وجه الخصوص ، وسيلة ملائمة ، لإصلاح هذه العادة أو تلك من عادات إفريقية. وأحيانًا أيضًا لم يخشوا البحث عن مثال أو حجّة في مذهب من المذهبيْن السنّيّيْن الآخرين ، الأكثر انتشارًا ، وهذا لعمري أمرٌ شاذّ وجدير بالملاحظة. ولكن يرجع قسط أكبر من ذلك التطوير المعتدل للشريعة إلى مفهوميْن ، قد أشار إليهما الفقهاء بصريح العبارة ، وهما «العرف» أو «العادة» و «المصلحة العامّة» !

أمّا العرف ، سواء كان من أصل سابق للإسلام ، أو كان منبثقًا عن المؤسسات الإسلامية ذاتها ومتطورًا في صلبها ، فإن الفقهاء كانوا يعتبرونه إمّا تتمّة مقبولة ، بل حتى مفيد

---

38) معالم الايمان ، 110/4 — 120 ، 203 — 226 وتاريخ الدولتين ، ص 180/97 والنيل ، ص 118 ، 149 — 150.

للشريعة ، وإما تحريفًا ، مذمومًا مبدئيًا ، لتلك الشريعة . ولكنهم لا يشيرون إلى أهمّية وجود عادات غير إسلامية في البلاد الإسلامية ، إمّا لأنهم لم يكتشفوها أو لأنهم رفضوا قبولها . وفي الحالات الخاصّة التي يظهر فيها نزاع متواصل بين ذلك العرف وبين الشريعة ، كان الفقهاء لا ينظرون الى الواقع ولا يكتشفون الحلول ، مهما يكن من أمر ، إلّا من خلال الأحكام الشرعية المختلفة[39] . على أن رغبتهم في فصل النزاع ، كانت صادقة وكبيرة ، وكثيرًا ما كانوا يتوصّلون الى الطريقة التي تمكّنهم من أن يدمجوا في صلب الشريعة العادات الخارجة عن القاعدة أو المخالفة لها ، والتي من الأفضل التلاؤم معها . وهنا يتدخّل ، لإصلاح الأمور ، ذلك المفهوم المَرِن والمثمر الذي يستعمله البعض بحذر والبعض الآخر بأقلّ تحفظًا ، وهو مفهوم «المصالح العامة» وأحيانًا «الضرورة» . ويمثّل ذلك المفهوم تارة عنصرًا محافظًا بإقرار الأوضاع المكتسبة والعادات المتأصّلة ، وطورًا عامل تقدّم باعتبار الحاجات الجديدة المشروعة . على أنّ تلك الحاجات من شأنها أن تتسبّب في إيجاد حلول غير معروفة وتبريرها ، كما أن الرغبة في تجنّب أيّ اضطراب اجتماعي يؤول الى قبول العرف والأمر الواقع . وهكذا فإن ما يمكن اعتباره من حيث المبدأ عادة مثيرة للقلق ، بسبب ما يكتسيه من صبغة غريبة ومجدّدة (البدعة) ، يصبح جزءًا لا يتجزأ من الفقه ، على الأقلّ في نظر فقهاء مدينة من المدن أو منطقة من المناطق.

ونكون مخطئين لو اعتقدنا في وحدة «المذهب» الكاملة في عصر معيّن وفي بلد بعينه . فلقد كان التعارض أحيانًا بين آراء الفقهاء واضحًا وشديدًا ، حتى داخل نفس المدينة . ولكن كان الاتجاه العام يرمي الى توحيد فقه القضاء (العمل) في إطار نفس المدينة أو الإقليم ، في حين تبقى الخلافات قائمة بين كل قطر وقطر ، وهي مرتكزة من جهة على اختلاف العادات المحلية ومن جهة أخرى على ما يتميّز به الجمهور والعلماء من صبغة إقليميّة . من ذلك مثلاً أننا نلاحظ لا فقط أن بعض الحلول المعتمدة في إفريقية لا تتوافق مع حلول الأندلس أو المغرب الأقصى أو المشرق ، بل نلاحظ أيضًا أنّه من اللازم في إفريقية الحفصية ذاتها ، التمييز بين ثلاث مدارس كبرى على الأقل ، وهي مدارس بجاية وتونس والقيروان . ومهما تكن متانة العلاقات والتكوين المشترك لعلماء المدينتين الأخيرتين ، في العاصمة ، فإن التنافس المعنوي والثقافي القديم بينهما ، يتمخض عن حلول متعارضة حتّى في الفقه . على أننا لا نستطيع ، بالاعتماد على الأمثلة القليلة التي بلغتنا ، أن نعرّف بمَا فيه الكفاية المدرستين

---

39) أنظر في هذا السياق ، J. Berque ، *Essai sur la méthode juridique maghrébienne* ، الرباط 1944.

الشقيقتين المتنافستين ، بالمقارنة بينهما. ولعلّ القيروانيّين الذين كانوا يعرفون – إذا دعت الحاجة الى ذلك – كيف يكونون متشدّدين مثل زملائهم في تونس أو أكثر منهم ، قد كانوا متسامحين أكثر ، لا سيما إذا دعتهم بعض الوقائع الخاصة بمنطقتهم إلى التساهل والتوافق ، ولكن لا وجود في هذا الشأن لمواقف خاصة بهم ، لأنه لم يكن يوجد أيّ شخص يستطيع ، مثل عالم تونس الكبير ، الإمام ابن عرفة ، التمسّك بالسنة بكلّ دقّة ، وفي آن واحد احترام العادات المحليّة المتأصّلة.

ولقد كان المجهود الأساسي المبذول من قِبَل أولئك الفقهاء الحفصيّين ، يكمن في آخر الأمر في التوفيق بين الشريعة والعرف. ذلك أنّهم لم يتكوّنوا مثل أسلافهم الأندلسيين والمغاربة التابعين للقرن الثاني عشر ، حسب المذهب الموحّدي المتمثل في تقليد أقدم المؤلفين المالكيّين ، ولا يمكن أن تنطبق عليهم المقارنة التي استعملها ابن رشد للتهكّم على معاصريه من الفقهاء ، إذ شبّههم ببائع الأحذية الذي يملك مجموعة كبيرة منها ولا يقدر أن يصنع بنفسه حذاءً جديدًا لحرفائه الذين لم يجدوا في دكانه حذاءً موافقًا لقياسهم[40]. ولكنّهم من ناحية أخرى لم يدّعوا مثل الموحّدين إعادة كتابة الفقه انطلاقًا من المصادر والمبادئ ، وإهمال الدراسات الفقهية السابقة وإلغاء «جميع المذاهب». بل إنهم ، وفاءً للمذهب المالكي الذي جُرِّب فصحّ في شمال إفريقيا ، اقتصروا شيئًا ما على تجديد ذلك المذهب العتيق ، اعتبارًا لشعورهم بضرورة ذلك التطوّر. وتبعًا لذلك فقد وافق الفقهاء على التغييرات التي طرأت على التطبيقات القانونية – الدينية ، وأحدثوها أحيانًا هم أنفسهم ، وذلك في فترات يسهل علينا تحديدها ، على سبيل التقريب. وقد تبدو لنا بعض تلك الحلول الجزئيّة الجديدة ، جريئة ، وهناك منها ما لم تقرّها العصور الحديثة. ولكن لا يمكننا في الجملة إنكار ما أراد النظام أن يتّسم به من صبغة محافظة. إلّا أنّه يصعب علينا أن نقرّر إلى أيّ مدى كان هو نفسه سبب أو نتيجة النظام الاقتصادي والاجتماعي المحافظ الذي توافق معه تمام التوافق.

3 – الطقوس الدينيّة والسنّة :

إنّ الأمثلة الملموسة العديدة المتفرّقة في الأبواب السابقة من هذا الكتاب ، توضّح وتؤيّد لا محالة تلك الملاحظات التي تجرّأنا على إبدائها. ولكن ، سواء تعلق الأمر بالحياة

40) ابن رشد ، البداية ، القاهرة ، 1935 ، 194/2.

القضائية أو الاقتصادية ، فإن أغلب المعطيات المشار إليها أعلاه تنتمي الى ميدان الشريعة .
وعلى صعيد الشعائر الدينيّة التي تُعتبر هي أيضًا جزءًا من الفقه ، من المفيد كذلك أن نبرز دور العرف و «التجديد» ، وأن نقابل بين النظريّات القديمة التابعة للسنّة المتضمّنة هي نفسها لبعض العادات الجارية في سالف الزمان ، وبين الواقع المحلّي ، كما تقدمه إلينا بعض الأخبار الموثوق بها . ولهذا الغرض سنتناول بالدرس على التوالي ثلاثة نُظُم إسلاميّة أساسيّة ، وهي الصلاة (مع الأعياد) والصّوم والحجّ .

فبالنسبة الى الصلاة ، تأمر القاعدة القرآنية التي لا نزاع فيها ، المصلّين باستقبال الكعبة التي تمثّل المركز الإسلامي العالمي للعبادة . ويُعرّف ذلك الاتّجاه أو «القبلة» في المساجد بواسطة «المحراب» ، ولكنّ تحديد القبلة بكلّ دقّة أثناء البناء ، قد تعرّض في غالب الأحيان لبعض الأخطاء ، نظرًا للوسائل البدائية التي كانت متوفّرة في العصر الوسيط ، فقد تبيّن أكثر من مرّة فيمَا بعد أن المحراب لم يُبن في اتجاه القبلة بالضبط . وهذا ما حصل مثلاً بالنسبة الى جامع الزيتونة وجامع القصبة في تونس وجامع سيدي بو سعيد وجميع مساجد قفصة . ولكن بالرغم من النصّ القرآني واحترازات بعض المتشدّدين ، فقد قرّر الفقهاء ، الحفصيون المحافظة على الاتجاه الذي اعتمده الأئمة السابقون وعدة أجيال من المسلمين[41] . وإن هذا لأصدق مثال على إقرار عادة مرتكزة مع ذلك على خطإ معتَرف به !

ومن ناحية أخرى ، ليس هناك مبدئيًّا أيّ مطعن من وجهة النظر السنيّة ، بالنسبة الى استعمال «سجّادة» متواضعة للصلاة[42] ، أو بالنسبة الى العادة الرائجة بكثرة الى يومنا هذا والمتمثلة في فرش الأرض وتغطية أسفل الجدران والأعمدة في بيوت الصلاة ، بالحُصُر (جمع حصيرة) . ولكن كان يُعتبَر من قبيل «المكروه» ، أيّ تزيين فاخر أكثر من اللازم ، ولا سيما تزيين الجدران والسقوف والثريّات ، بالذهب والفضة ، باعتبار ذلك التزيين مخالف للمبادئ الأخلاقية التي تستنكر البذخ ، ومن شأنه أن يصرف نظر المصلّين عن العبادة . ومع ذلك فإن ابن عرفة إمام جامع الزيتونة نفسه ، حسبمَا رواه تلميذه البرزلي ، لم يعارض تجديد بعض تلك التزيينات المكروهة ، التي أجريت بإذن من السلطات العليا[43] . ونلاحظ في هذا

41) البرزلي ، 89/I أ .

42) نفس المرجع ، 181/I ب والمدخل ، 198/I ، 23/4 .

43) البرزلي ، 181/I ب . وقد استنكر نفس المؤلف (115/I ب) استعمال «الثريّات» وتنوير المساجد ، وبالخصوص جامع الزيتونة ، بعدد كبير من القناديل .

المقام أيضًا أن الصبغة المحافظة المتمثلة في إقرار بدعة قديمة ، قد تغلبت في آخر الأمر على السنّة المعمول بها من قبل ، وسنّت سنّة جديدة(44).

على أن العادة المحليّة يمكن أن تكون متشدّدة أكثر من القاعدة الشعائرية التي ضبَطها المذهب ، وذلك مثلاً بإلغاء بعض التسهيلات أو إبقاء بعض الممارسات غير المناسبة أو العمل بها من جديد. فلئن كان الإمام ابن عرفة ، عند نزول المطر يقوم «بتخفيف الصلاة» ، مراعاة للمصلّين الموجودين في صحن الجامع ، إلّا أنه لم يقبل ، لا هو ولا أي إمام آخر من أيمة جامع الزيتونة «الجمع» بين صلاة المغرب وصلاة العشاء ، لنفس الغرض ، ذلك أن العادة المعمول بها في ذلك الجامع ، وفي بعض الجوامع الأخرى ، كانت تعارض ذلك «الجمع» ، خلافًا لآراء بعض المؤلفين المالكيّين السابقين ، ولبعض الأمثلة المعروفة في العهود الإسلامية الأولى(45). وبخصوص صلاة الصبح يوم الجمعة ، [قال الأبّي ما يلي :] «ومضى عمل الشيوخ بالجامع الأعظم من تونس على قراءة سورة السجدة في صلاة الصبح من يوم الجمعة ولا أكثر من جماعته وذلك لأمن التخليط لتقرّر العادة بذلك حتى صار ترك قراءتها موجب للتخليط»(46). وفي تونس ، كان النّاس يمارسون أيضًا بعض العادات الزائدة عن الواجب والمشكوك في شرعيّتها ، مثل قيام شخص أو عدّة أشخاص بترديد تكبيرات الإمام بأعلى صوتهم (التسميع) ، أو العادة المتمثّلة في «الدعاء» ، إثر الصلاة ، [المعقّبات] ، وهي عادة مستحقّة للنقد. وكان الإعلان عن صلاة الصبح ، يقع بتونس في العصر الحفصي ، حوالي سنة 1400 ، حسب الصيغة الموحّدية التالية التي ما زالت مستعملة الى يومنا هذا في المغرب الأقصى ، وهي «الصّبح ولله الحمد»(47).

وفي وقت صلاة الجمعة عند الزوال ، كانت المدن الشمال إفريقية تغلق أبوابها ، بمقتضى عادة يرجع عهدها ، حسب قول مؤلف مغربي من العصر الوسيط ، الى سنة 580هـ/1184م ، وهي السنة التي تمّ فيها ، في نفس ذلك اليوم والساعة ، احتلال مدينة

---

44) وبالعكس من ذلك عندما يتعلق الأمر بصيانة المسجد من أيّ انتهاك أو دنس ، تتأكد مقاومة الفقهاء ، بمساندة الشعور الشعبي الذي يعتبر كل مسجد مكانًا مقدّسًا ، الإكمال ، 63/2 والمعيار ، 19/1.

45) الأبّي ، الإكمال ، 201/2 ، 358 وابن ناجي ، شرح الرسالة ، 336/2 – 7.

46) الأبّي ، الإكمال ، 274/2 و31/3.

47) البرزلي ، 181/1 ب. وحول التسميع أو التبليغ ، أنظر : المدخل ، 209/2. وحول آذان الصبح ، أنظر : المدخل ، 260/2.

بجاية من طرف ابن غانية على حين غفلة[48]. وقد كان النداء الى تلك الصلاة الهامّة يتمّ في كثير من الأماكن، بواسطة ثلاثة مؤذّنين، عوضًا عن مؤذن واحد، وقد كان ذلك كافيًا من الوجهة الشرعية، وذلك بمقتضى عادة معمول بها منذ العهد الأمويّ ومعرّضة للانتقاد[49]. وفي القيروان كان المؤذنون يردّدون ثلاث مرّات متتالية العبارات الآتية: «تأهّبوا للصّلاة، اعزموا الى الصلاة، الصلاة حضرت»[50]. فالعبارة الأولى «التأهيب»، كانت مستعملة منذ عهد قديم في الإسلام، أما العبارة الثالثة «التحضير»، فيمكن اعتبارها بدعة حديثة العهد في إفريقيّة الحفصية. وقد استنكرها في تونس علنًا أحد أيمّة جامع الزيتونة، ولكن ابن عرفة تبنّى مرّة أخرى تلك العادة، باعتبارها «بدعة مستحسنة»، وفعلاً فقد بقيت سارية المفعول إلى الآن عند المالكيّين، في عدّة مدن من المغرب العربي[51]. والجدير بالملاحظة أن ذلك «التحضير» لم يكن يقع في أعلى المئذنة فحسب – على الأقلّ بالنسبة إلى القيروان – بل كان يردّده بعض المبعوثين في الأسواق، بينمَا يكون الإمام الخطيب فوق المنبر[52]. وبسبب تعمّد قاضي الجماعة وإمام الجامع الأعظم بتونس، عمر بن عبد الرفيع، لأسباب شخصيّة، تعويض الاستشهاد المألوف الذي يرجع تاريخه الى العهد الموحّدي، بإستشهاد آخر أقصر، هدّده الحاجب المقتدر ابن تافراجين بالعزل، إن لم يرجع في الحين الى النصّ الأصلي، ولا غرابة إذا ما علمنا أن ابن عرفة قد وافق على مثل ذلك الإكراه، لأن العادة – حسب قوله – تعتبر شرطًا من شروط الصحّة[53].

48) القرطاس (الترجمة)، ص 385.

49) ابن ناجي، شرح الرسالة، 244/1. أنظر حول هذا الموضوع المدخل، 208/2. وحول إقامة الصلاة، تجدر الإشارة إلى العادة المعمول بها في جامع الزيتونة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، خلال مدة بعض الأيمة وبالخصوص ابن عرفة، فقد كان المؤذن يتحقّق من وجود الإمام في «دويرة الجامع»، بواسطة بعض الخدمة الذين كانوا «يهزّون النقّارة» إعلامًا بإقامة الصلاة. (أنظر تاريخ الدولتين، ص 111/61).

50) البرزلي، 194/1ب. هناك إشارة إلى «التأهيب» خلال القرن الثالث عشر، في: معالم الإيمان، 7/4، 45. وقد ظلّت هذه العادة سارية المفعول إلى يومنا هذا في الجزائر، تحت اسم «التوهيب». وفي تونس بقي العمل بها في الجوامع الحنفية فحسب، تحت اسم «الإيهاب».

51) الأبّي، الإكمال، 187/5، 109/7. وفي الجزائر يسبق التحضير المتكرّر ثلاث مرات آذان الظهر والعصر. وفي تونس يتكرر التحضير مرّتين في باب الجامع. وهو موجود في المغرب تحت اسم التحضيرة، أنظر المدخل، 260/2.

52) البرزلي، المرجع المذكور.

53) الأبّي، الإكمال، 26/3، وحول نصّ الخطبة، أنظر الباب الثامن من هذا الكتاب، وحول الخطبة الجمعية، أنظر، ابن الحاج (المدخل، 212/2) الذي تأسّف على العادة المعمول بها في الجوامع المغربية والمتمثلة في إدخال المنبر في غرفة مجاورة بعد انتهاء الخطبة.

وقد كان السلطان الحفصي يحضر عادةً صلاة الجمعة بجامع القصبة، بدون أن يتولى الإمامة، حسبمَا يبدو[54]. وكان يقصد الجامع مترجّلاً، حسب رواية أحد المؤلفين من مؤلّفي القرن الثالث عشر، «ويشقّ رحبة قصره ما بين خواصّ من المماليك الأتراك... ثم يتقدمه وزير الجند بين يديه في ساباط يخرج هناك للجامع عليه باب مذهّب سلطاني، والوزير لا يخرج معه من هذا الباب، بل يسبق لفتح الباب ويخرج السلطان منه وحده ويقوم له جماعة الوقافين من أعيان الدولة ويقوم له في الجامع غيرهم وليس له مقصورة مخصّصة»[54]. ومن العادات الجارية في القرن الخامس عشر، أن يؤدّي السلطان صلاة الجمعة الموالية لتاريخ عودته إلى العاصمة، بالجامع الأعظم. وإثر كل صلاة جمعة، كان يستقبل الجمهور عادةً «في صدر الرحبة»[55].

وقد كان دور السلطان يبرز بصورة أوضح في مدينة تونس، خلال العيدين الشرعيّين، وهما عيد الفطر (أوّل شوّال) وعيد الأضحى (10 ذي الحجّة)[56]. فكان يتحوّل في موكب فخم الى المكان الخاصّ الذي تقام به صلاة العيد خارج المدينة، ويسمّى «المصلّى»، ويخرج من القصبة على ظهر جواده – كما وصفه أدورن – ثم يعبر حيّ باب منارة على رأس ركب عسكري هام، وسط هتافات الجماهير. وفي يوم عيد الأضحى كان يتولّى بنفسه ذبح الخروف[57] الذي يكون قد اشتراه في اليوم السابق «من الرحبة» وهو محفوفٌ بكبار رجال دولته، وقد كان كلّ واحد منهم يقوم إثره بنفس عملية الشراء. وبمناسبة كلّ عيد من العيدين المذكورين، كانت تفد على المصلّى أفواج من سكّان المدينة والأرياف المرتدين لأجمل ثيابهم. وكان السلطان «يخرج لصلاة العيدين من طريق ويعود من آخر»، حسب التعاليم السنيّة[58].

54) مسالك الأبصار، ص 117/12.

55) نفس المصدر، أنظر كذلك عبد الباسط، ص 90 وأدورن، ص 207.

56) وكانا بدون شك يُعرَفان منذ ذلك التاريخ في شمال إفريقيا باسم «العيد الصغير» و«العيد الكبير». أنظر مناقب للاّ المنوبية، ص 11 «العيد الأصغر».

57) أنظر موقف ابن عرفة حول هذه المسألة في: الإكمال، 291/5.

58) ابن بطوطة، 3/1 – 22 (عيد الفطر سنة 725 هـ/ أكتوبر 1235 م في عهد أبي بكر). والمسالك، ص 116/11 وأدورن (عيد الأضحى سنة 874 هـ/ جوان 1470 م في عهد عثمان). ويبدو أن عادة سكان المدن المغاربة والمتمثلة في قضاء ليلة العيدين خارج أسوار المدينة (المسالك، الترجمة، ص 215) لم تكن متّبعة في إفريقية. إلّا أننا نلاحظ خلوّ مساجد تونس من المسلمين يوم عرفة اي ليلة عيد الأضحى (الإكمال، 61/7). وفي سنة 866 هـ/ 1462 م، عندما كان عثمان خارج تونس، أدّى عبد الباسط صلاة عيد الأضحى بالجامع الأعظم (ص 72). ولم تعد صلاة العيدين =

وفي الأقاليم ، كانت تنتظم نفس المواكب . ففي قسنطينة مثلاً ، شاهد الرحّالة خالد البلوي صباح يوم عيد الفطر ، سنة 740 هـ/أول إفريل 1340م ، الأمير أبا زيد عبد الرحمان ، حفيد الخليفة أبي بكر وهو ذاهب الى المصلّى على ظهر فرسه ، محفوفًا بموظّفيه ورجال جيشه ، وطوال الطريق كان المشاة والفرسان يهرعون إليه ، فكان يسمح لأكبر الأعيان بمسك زمام دابّته برهة من الزمن . وبعد الصلاة والخطبة يتقبل الأمير «البيعة» من رعاياه . وبينمَا ترنّ دقّات الطبول[59] ، يستعرض «خيول القادة» المقدمّة إليه كعربون ولاء . ومن الغد بعد صلاة العصر ، يَجري في ميدان الخيل القريب من المدينة سباق بين الفرسان بمحضرّ الأمير ويتمّ تبادل ضربات الرماح والسيوف[60] .

ولا يسعنا إلّا التشبيه بين التظاهرة الأخيرة التي خُتِمت بها احتفالات عيد الفطر في قسنطينة ، وبين التظاهرة التي أشار أدورن فيمَا بعد الى انتظامها في مدينة تونس عشيّة يوم عيد الأضحى سنة 874 هـ/10 جوان 1470م ، وقد شاهد عندئذ عددًا كبيرًا من الفرسان التابعين للجيش ، متجمّعين في إحدى الساحات أمام القصبة وهم يتبارزون بالرماح ، برقّة ومهارة[61] . ولكن يكون من الخطإ الذي لا شكّ فيه ، اعتبار تلك التظاهرات العسكرية والرياضية ، من الطقوس الدينية الحقيقية المرتبطة بالاحتفال بالعيدين الشرعيّين ، بل أنها تمثّل لا محالة طريقة من طرق الابتهاج المدمجة في بعض المواكب العمومية الأخرى التي تعتبر ذات صبغة غير دينيّة . وهكذا فإن التفاصيل القليلة السابقة المتعلقة باحتفالات العيدين ، لا تتضمّن أيّ شيء مخالف للسنة بصورة واضحة ، أو بعيد عن روحها بصورة محسوسة . ولكن تحفّظ النصوص التي بين أيدينا لا ينبغي أن يخدعنا ، ذلك أننا نعلم جيّدًا ، من خلال أبحاث علماء السلالات البشرية والاجتماع ، النظريات والممارسات السحريّة – الدينيّة التي تضفي في أغلب الأحيان على الاحتفال بالأعياد الشرعيّة – ولا سيما عيد الأضحى[62] – صبغة قديمة للغاية وغريبة في معظمها عن الإسلام الرسمي ، في بلاد المغرب الحاليّة . ألا يمكن أن

= تقام اليوم بالجزائر وتونس في المصلّى ، بل في الجامع . ومن المفيد لو نعرف تاريخ وأسباب التخلي عن تلك العادة القديمة الموافقة للسنّة .

59) يبدو أن قرع الطبول لا يتمّ إلّا بعد انتهاء الخطبة ، وذلك وفقًا للعادة الجارية في المغرب في نفس تلك الفترة (المسالك ، ص 214) . وبالعكس من ذلك ، حسب رواية أدورن ، (المرجع المذكور) كان قرع الطبول في تونس يصاحب ركب السلطان منذ الذهاب .

60) خالد البلوي ، ص 206 – 9 .

61) أدورن ، ص 216 .

62) أنظر Bel ، عيد الأضحى في بلاد المغرب ، خمسينية كلية الآداب بالجزائر ، 1932 ، ص 87 – 125 .

نظنّ أن الروح الشعبية وبعض طبقات المجتمع – بصرف النظر عن تأثير الطُّرق الصوفية في الفترة اللاحقة – لم يكن لها في العصر الوسيط تجاه تلك المؤسسات الدينيّة موقف مختلف جدًّا عن الموقف الذي يمكن أن نلاحظه اليوم[63]؟

ولم يقبل المذهب السنّي منذ عهد بعيد سوى الاحتفال بعيد سنويّ ثالث ، غير محدّد بما فيه الكفاية من حيث طبيعته وطرق الاحتفال به (الصوم والصدقة مبدئيًّا) ، وهو عيد العاشر من محرّم أو «عاشوراء». وهذا الغموض ، بقطع النظر عن التأثيرات الشيعية التي فعلت مفعولها في بعض البلدان ، لا سيّما في إفريقية الفاطميّة ، قد ساعد على ظهور أو بالأحرى تركيز بعض الطقوس الشعبية الريفيّة أو الحضرية ، التي ما زالت منها بعض الأمثلة الكثيرة والمتعددة ، قائمة الذات في بلاد المغرب . ومن المحتمل جدًّا أن تكون مدينة تونس قد طبّقت في العصر الحفصي ليلة ويوم عاشوراء هاتين العادتين اللتين أشارت بعض المصادر الى تطبيقهما في تلك المدينة خلال القرن السابع عشر ، ولكن الكاتب المغربي إبن الحاج الذي كان يعيش في مصر قد لاحظهما منذ القرن الرابع عشر وانتقدهما ، بدون توضيح مكانهما ، وهما ذبح واستهلاك الدجاج ودفع «الزكاة» ، بدون اعتبار للأجل الشرعي[64]. ومن ناحية أخرى ، فبالرغم من عدم وجود أية شهادة في هذا الشأن ، من الراجح جدًّا أن تكون قد نظّمت بإفريقية خلال العصر الوسيط ، بمناسبة عاشوراء ، العاب بهلوانية وناريّة شبيهة بالألعاب التي استمرّ تنظيمها الى يومنا هذا[65]. وكان الناس المتديّنون يفضّلون عليها بعض الأعمال الروحيّة ، من ذلك مثلاً أن رباط المنستير كان يستقبل بعض الزائرين بتلك المناسبة[66].

وإلى جانب الثلاثة أعياد السابقة التي قبلها المذهب السنّي بالإجماع ، ظهر في بعض الأقطار السنيّة خلال العصر الوسيط تعلّق ديني جديد ببعض الأيام المعيّنة من السنة ، تتمثّل

63) أنظر مثال تلمسان في القرن الخامس عشر ، عبد الباسط ، ص 103.

64) المدخل ، 289/1 – 290 وابن أبي دينار ، المؤنس ، ص 275 . وقد أضاف هذا المؤلف استهلاك «الدويدة» المصنوعة بالزبدة والعسل ، في حين اقتصر ابن الحاج على ذكر الحبوب . وفي القرن السابع عشر استمرّ أهل تونس في الاحتفال بعاشوراء بشراء الفواكه الجافة – التي كانت تزيّن بها واجهات الدكاكين– واللّعب المعدّة للأطفال. (أنظر ، مونشيكور ، المجلة التونسية 1910 ، ص 278 – 301). ألم يكن ذبح الدجاج من بقايا العادة البونيقية القديمة المتمثلة في ذبح الدجاجيّات ؟ وهل أن تلك العادة لا تشبه العادة اليهودية المتمثلة في تناول «الكبّارا» ليلة يوم كيبور الذي تستمدّ منه عاشوراء أصلها ؟.

65) مونشيكور ، المرجع السابق ، وويليام مارسي ، تكرونة ، ص 347 وما بعدها.

66) معالم الإيمان ، 50/4 – 1 ، والبكري ، ص 79/36 (سوق عاشوراء بالمنستير).

في إحياء ذكرى الفترات البارزة من حياة الرسول أو بعض الأيام المعتبرة حسب تعاليم الفقهاء. من ذلك مثلاً أن عدة أيام من شهري رجب وشعبان قد حُدّدت منذ وقت مبكّر، في عدة بلدان، لتنظيم بعض التظاهرات الدينيّة، الليلية على وجه الخصوص، وقد استنكرها في أغلب الأحيان المتشددون من العلماء بدون جدوى، وتغاضى عنها أو شجّعها كثير من الفقهاء. ويبدو أن الحفصيّين قد استمرّوا[67] في الاحتفال بليلة النصف من شعبان، على غرار ملوك الأغالبة الذين كانوا يزورون الجامع الأعظم بالقيروان بتلك المناسبة ويوزّعون الصدقات على الفقراء. وقد تواصلت تلك العادة في العصر التركي[68]، وكان معمولاً بها أيضًا في المغرب الأقصى ومصر، خلال القرون الأخيرة من العصر الوسيط[69].

إلّا أنّ أهمّ «تجديد» من هذا القبيل وأجدر بالملاحظة، كان يتمثل — على الأقلّ بالنسبة الى صيغته النهائية[70] — في الاحتفال بالمولد النبوّي [الشريف] (12 ربيع الأوّل)، الذي ظهر لأوّل مرة في المشرق، في عهد الأيوبيّين، منذ بداية القرن الثالث عشر، ثم انتقل شيئًا فشيئًا الى بلاد المغرب. ويقال إنه تسرّب الى المغرب الأقصى على يدي شيخ سبته الوَرِع، أبي العباس أحمد العزفي، خلال النصف الثاني من ذلك القرن، وقد أصبح عيداً رسميًّا في سنة 691 هـ / 1292 م، بمقتضى قرار من السلطان المريني أبي يعقوب، ويبدو أنه قد توطّن في المغرب اعتبارًا من ذلك التاريخ. ولكن ممّا لا شكّ فيه، أنّ ذلك العيد الجديد المستوحى بكل وضوح من النظريّات الصوفية، وما كان يصحبه من تظاهرات صاخبة، قد صدم في أوّل الأمر مشاعر كثير من السنيّين، في المغرب الأقصى وفي غيره من الأقطار الإسلامية الأخرى، كما تسبّبت مقاومة بعض الأوساط، في تأخير انتشاره في الخارج. ولم يكتب له النجاح في تلمسان إلّا بعد ذلك بنصف قرن، عندما أقرّ السلطان عبد الوادي أبو

67) معالم الإيمان، 75/2 و115/4، 229، وحسب بعض المعتقدات الإسلامية، في ليلة النصف من شعبان، تقرّر الوفيات بالنسبة إلى السنة المقبلة وتُغفر بعض الذنوب.

68) أنظر ابن أبي دينار (المؤنس، ص 282). الذي أشار أيضًا إلى أعياد النصف من رجب والسابع والعشرين من رجب (ليلة الإسراء والمعراج) والسابع والعشرين من شعبان. ويبدو أن كتاب «مناقب للاّ المنوبية» (ص 13) قد أشار إلى عيد النصف من رجب.

69) المدخل، 299/1 — 313. ولقد احتفظ المغرب الأقصى بالاحتفال الذي يقع في شهر شعبان ويسمّى «شعبانة».

70) أنظر حول الاحتفال بالمولد في المشرق والموقف السنّي من ذلك الاحتفال، Fuchs، الفصل المخصص للمولد في دائرة المعارف الاسلامية، 481/3 — 4.

[وأنظر أيضًا، محمّد بن الخوجة، الاحتفال بالمولد النبوي الشريف في تونس، المجلّة الزيتونية، المجلد الأول، الجزء 9، ماي 1937].

حمّو ، بواسطة بعض التظاهرات الباهرة ، شعبيّته التي سوف لا تتوقّف أبدًا[71] .

وأمّا إفريقيّة الأكثر تعلّقًا بالتقاليد المالكيّة ، والأقرب مع ذلك للمشرق صاحب تلك المبادرة ، فإنها لم تطبّق تلك العادة إلّا في فترة متأخّرة ، بالنسبة الى بقيّة أقطار الشمال الإفريقي الأخرى . فقد ظهرت محاولة أولى لتقليد «العادة المغربية» في البلاط الحفصي ، خلال النّصف الأوّل من القرن الرابع عشر ، وكانت تتمثل في تنظيم حفلة موسيقية في القصر السلطاني ، ولكنها أثارت معارضة صريحة من قِبَل العلماء ، وكان السلطان مضطرًّا الى الاستسلام تجاه موقفهم المناهض ، واكتفى بالاحتفال «بالليلة المباركة» بتوزيع الصدقات[72] . وتمّ فيمَا بعد تنظيم حفلة موسيقية بمناسبة المولد ، أثناء فترة الاحتلال المريني ، من طرف السلطان المريني أبي الحسن[73] . ولكن الاحتفال بالمولد النبوي ، لم يتمّ إقراره رسميًّا في إفريقية إلّا في نهاية القرن الرابع عشر ، بل ربّما في بداية القرن الخامس عشر — فهل تمّ ذلك إثر وفاة الإمام ابن عرفة ؟ — وذلك من قِبَل السلطان المتديّن أبي فارس[74] . وإعتبارًا من ذلك التاريخ ، أصبحت معالم الزينة والتنوير وتلاوة القصائد وإنشاد الأنغام الموسيقية ، من الأفراح المسموح بها ، بالرغم من احترازات بعض المتشدّدين من رجال الدين ، من ذلك مثلاً أن البرزلي لم يستنكر العيد ذاته ، بل الطريقة التي يُحتفَل بها بذلك العيد . وقد كان الأشراف الحقيقيّون أو المزيّفون ، من ذريّة الرسول ، يقومون بدور بارز في هذا الشأن ، وكانت تلك المساهمة متماشية مع الحظوة العامة التي أصبح الأشراف يتمتّعون بها من جديد[75] . وهكذا ففي نهاية القرن الخامس عشر ، أصبح المذهب السنّي الذي يبدو أنه قد بلغ ذروته في إفريقيّة ، معرّضًا لهجومات النزعات الصوفيّة والشعبيّة التي ستظفر بالغلبة عمّا قريب .

وفي حين قبلت إفريَقيّة الحفصيّة ، لأغراض تعبّدية ، ذلك التجديد الذي يكتسي مع ذلك صبغة إسلامية ، احتفظت من جهة أخرى ببعض الأعياد السنوية القديمة التي لا

---

71) القرطاس (الترجمة) ص 541 والمقري ، أزهار الرياض ، تونس ، 1322 هـ ، ص 32 و237 .

72) النباهي ، كتاب المرقبة العليا ، مخطوط الرباط 1424 ، ص 89 أ .

73) البرزلي ، 95/1 ب و96 أ .

74) لا كما يدّعي مارتي في مجلة الدراسات الاسلامية ، 1935 ، ص 7 أن أول من أقرّ رسميًّا الاحتفال بالمولد النبوي في تونس ، هو أحمد باشا باي الأول ، حوالي منتصف القرن التاسع عشر ، اقتداء بالخلافة العثمانية . والواقع أن ذلك الباي قد اقتصر ، بمساعدة الشيخ سيدي ابراهيم الرياحي ، على تنظيم المراسم الحديثة الخاصة بذلك العيد والتي تدوم عدة أيام وتشتمل ، من بين ما تتضمنه من تظاهرات ، على زيارة قبور الأولياء والصالحين في مدينة تونس وضواحيها .

75) أنظر الباب العاشر من هذا الكتاب .

تكتسي أية صبغة إسلاميّة. ويتعلّق الأمر هنا بالسنة الشمسية وبالتقويم اليولياني القديم ، اللذين بقي العمل بهما في الأرياف أكثر من المدن ، لأنّهما يتلاءمان مع واقع الحياة الريفية أكثر من الحساب القمري المعمول به في الإسلام ، وقد اشتملت الأعياد المعنيّة بالأمر على طقوس عتيقة شبيهة بالطقوس التي تبنّاها جزئيًا الإحتفال الإسلامي بعاشوراء. من ذلك أن يوم 12 يوليو الذي يعتبر أوّل يوم من أيام القيظ (أوسّو) ، كان – حسب الاحتمال – مكرّسًا مع اللّيلة السابقة ، منذ ذلك التاريخ للطقوس الخاصة بالماء والمعمول بها في البلاد التونسية في العصر الحديث ، وقد كان قدماء الليبيّين يقومون بها قبل ذلك اليوم بثمانية عشر يومًا ، أي عند الاعتدال الصيفي[76]. ولكنّ الاحتمال يتحوّل الى يقين بالنسبة الى عيدين آخرين ، وهما أوّل يناير (يناريّة) وأوّل ماي (مايو). فقد أثبتهما البرزلي الذي أوضح أنه شهد العصر الذي كانت فيه الحكومة السلطانية تحتفل بهما – أي النّصف الثاني من القرن الرابع عشر –. ولكن المذهب المالكي المظفّر قد توصّل الى صرف الأوساط الرسميّة عنهما. فقد عزل قاض من قضاة الجماعة أحدَ «أمناء الأسواق» ، لأنه قدّم اليه التهاني يوم أوّل ماي. إلّا أن ألإمام ابن عرفة – الذي لم يوافقه جميع أتباعه حول هذه النقطة – قد سمح للخواص بتمييز ذلك اليوم ، بمنح العطايا لأقربائهم[77]. أمّا في الوقت الحاضر ، فإن اليوم الأوّل من السنة اليوليانية [أو رأس العام العجمي][78] ، الذي أصبحت تنافسه عاشوراء ، لم يعد يسترعي الانتباه إلّا في الأرياف[79]. وأما عيد أوّل ماي الذي انقرض هو أيضًا بصورة تكاد تكون تامّة من المدن ، فقد كان مناسبة في مدينة تونس ، خلال القرن السابع عشر ، للقيام ببعض الشعائر المعقّدة والجذّابة ، سواء على النطاق العام أو العائلي أو الفردي ، ولعلّه من الخطأ التأكيد على تطابقها التام مع طقوس العصر الوسيط. ولقد ادّعى الكاتب الذي نقل لنا أخبار ذلك العيد ، وهو ابن أبي دينار ، أن يوم أوّل ماي مقتبس من أوّل يوم من السنة الفارسية أي

---

76) ويليام مارسي ، تكرونة ، ص 378 – 9. ويبدو أن كلمة «أوسّو» مقتبسة من كلمة «أغشت» وقد كانت تطلق في سالف الزمان على شهر أغسطس (الإدريسي وأماري ، دوزي ، الملحق 22/1 ، 44).

77) البرزلي ، 200/2 أ ، وحول «مايو» ، أنظر A. Bel في *Mélanges E. F. Gautier* ، تور ، 1937 ، ص 35 – 6.

78) أنظر حول «يناير» في المغرب والجزائر ، Laoust ، *Mots et choses berbères* ، باريس ، 1920 ، ص 195 ، مع المراجع.

79) [ما زالت بعض العائلات في مدينة تونس إلى يومنا هذا تحتفل بدخول السنة اليوليانية (رأس العام العجمي) بطبخ الملوخيّة ، باعتبار الخضرة علامة من علامات البركة].

«النوروز» أو «النيروز» الذي تبنّاه بالفعل المسلمون في المشرق والأندلس(80). ولكنّ توضيحاته تبقى غير مقنعة ومبهمة ، إذ لا يبدو أن النّيروز قد تأصّل في شمال إفريقيا(81) ، وأمّا الاحتفال بالربيع في أوّل ماي ، الذي من الممكن أن تكون بعض العناصر المتنوّعة التركيب قد علقت بطقوسه ، فلعلّه يرجع إلى العصر الليبي اللاتيني القديم وإلى أعياد الزهور المحتفل بها في العصر القديم.

وبعد هذا الاستطراد الطويل حول الأعياد ، لنرجع الى موضوع «الصلاة» ولنتوقف قليلاً لبحث تلك الصلاة الإستثنائية التي جعلها المناخ الشمال إفريقي مع ذلك في كثير من الأحيان من الأمور الضرورية ، وهي صلاة «الاستسقاء» ، عند انحباس المطر. ومن المحتمل جدًّا – بالنسبة الى هذه الشعيرة أكثر من الشعائر السابقة – أن تكون الصلوات المقامة من أجل المطر ، مصحوبة بطقوس شعبية غير إسلامية ، تشبه عناصرها الأساسية الطقوس المشار اليها في الوقت الحاضر(82) ، مثل طواف النساء ، على وجه الخصوص ، بتمثال صغير(83) ، وهي عادة موجودة في كامل أنحاء المغرب العربي ، وحتى في بعض الأقطار الآسيوية المطلّة على البحر الأبيض المتوسط ، ومن المفروض أن تكون تابعة لرصيد عتيق مشترك. ولكنّ صلاة «الاستسقاء» ذاتها الموافقة لقاعدة سنيّة ترتكز على الاقتداء بالرسول [صلّى الله عليه وسلّم] ، كثيرًا ما تكون مصحوبة بشكل واضح بحركات ذات صبغة سحرية جذّابة ، مثل قلب البرنس من طرف الإمام ، وكذلك من طرف الحاضرين – ما عدا بالنسبة الى الحنفيّين –(84). ولقد حاول الفقه المالكي توضيح طرق تلك الطقوس وتحديدها ، من ذلك

80) ابن أبي دينار ، المؤنس ، ص 277 – 281 وA. Bel ، في المجلة التونسية ، 1934 ، ص 337 – 345 و Renaud في نشرية الدراسات العربية ، 1943 ، ص 143 – 4 ، (ويقال إن النيروز الأندلسي كان يحتفل به بمناسبة الاعتدال الربيعي ، لا في أوّل يناير). وحول الاحتفال بأول ماي اليولياني في توز والجريد في الوقت الحاضر ، أنظر ، Payre ، في المجلة التونسية ، 1942 ، ص 171 – 7.

81) [بل يبدو أن يوم النيروز قد تسرّب إلى تونس وهو من العادات التي أدخلها إليها الجيش الخراساني ثم المهالبة].

82) أنظر بالخصوص ، A. Bel ، في : *Recueil mémoires XIVe congrès orientalistes* ، الجزائر ، 1905 ، ص 49 – 98 و Doutté ، *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* ، الجزائر ، 1909 ، ص 584 – 596 و Monchicourt ، في المجلة التونسية ، 1915 ، ص 65 – 81 و Laoust ، المرجع المذكور ، ص 204 – 228 ووبليام مارسي ، تكرونة ، ص 205 – 8 و Probst-Biraben في *Journal Société Africanistes* ، 1933 ، 95/2 – 102.

83) [يطلق على ذلك التمثال في تونس اسم «أمّك طنقو»].

84) وكذلك بعض المؤلفين المالكيّين القليلين. وبالإضافة إلى ذلك فإن أبا حنيفة لا يرى ضرورة إقامة الصلاة من أجل المطر ، بل الاقتصار على «الدعاء» ، لا غير.

أنه لم يعترف إلّا بصحّة قلب الثوب الخارجي من اليمين الى الشمال ، وبالعكس بالعكس[85]. على أنّ تلك الممارسة ، بالرغم من نسبتها الى الرسول ، قد أحرجت الفقهاء. والجدير بالملاحظة في هذا الصدد ، أن علماء الدين التابعين لإفريقية الحفصيّة لم يظهروا ميلاً كبيرًا الى صلاة الاستسقاء ، متذرّعين بحجج مختلفة. من ذلك مثلاً أن ابن عرفة قد تهرّب مرات متتالية ، متذرّعًا بحجة ماديّة ، ذات صبغة اقتصادية واجتماعية ، حيث قال إنه يخشى أن تتسبّب إقامة تلك الصلاة العمومية في غلاء المعيشة وتفاقم بؤس الشعب[86] ، مظهرًا بذلك معرفته لنفسيّة الجماهير والتجار[87].

وأما بالنسبة إلى صوم رمضان ، فالجدير بالملاحظة أولاً وقبل كل شيء ، أنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ المسلمين كانوا ، على وجه العموم ، يقومون بتلك الفريضة ، في أكبر جزء من المملكة الحفصية. وقد كانوا يولون عناية كبرى في كل مكان الى ظهور الهلال الذي يعلن عن بداية ونهاية شهر الصيام ، وذلك ، حسبما يبدو ، بمقتضى قرار صادر عن القاضي المحلّي. ففي مدينة طرابلس ، توافد على الجامعُ الأعظم المكتّظ بالناس ، ليلة أول رمضان 867هـ/1463م ، عدد كبير من الأطفال الراغبين في مشاهدة الشخص المكلّف عادة برؤية الهلال ، في درج المئذنة ، وأحدثوا ازدحامًا مهولاً ، تسبّب في مقتل بعض الأشخاص[88]. وفي مدينة تونس كان الناس بدون شكّ يترصّدون رؤية الهلال ، بالنسبة الى ذلك الشهر وغيره من الشهور الأخرى ، في الجناح الشمالي من الجامع الأعظم ، تحت المئذنة ، المعروف من أجل ذلك «بجناح الهلال»[89].

وحول بعض الشعائر الخاصّة بذلك الشهر المعظّم الذي تتغيّر فيه الحياة الحضرية رأسًا على عقب ، بلغتنا بعض الأخبار المتعلقة بالعصر الحفصي. فيبدو أنّ «البوقات» التي كانت تُدَقّ في الجوامع الكبيرة ، بمَا في ذلك الجامع الأعظم بالعاصمة ، كانت تستعمل للإعلان عن وقت الإمساك وربّما الإفطار ، في كلّ يوم من أيام رمضان[90]. وقد وافق الإمام ابن

---

85) بالنسبة إلى العصر الحفصي ، أنظر الأبّي ، الإكمال ، 44/3. وأنظر وصف صلاة الاستسقاء ، في العهد الفاطمي بالقيروان خلال القرن العاشر ، في ابن حمادو ، تاريخ ملوك بني عبيد (ترجمة Vonderheyden، الجزائر – باريس 1927 ، ص 59/38 – 60 .

86) الأبّي ، نفس المرجع ، 43/3.

87) أنظر أيضًا المدخل ، 10/1.

88) عبد الباسط ، المخطوط ، ص 54 ب و 55 ب.

89) تاريخ الدولتين، ص 109، 202/133، 244.

90) لقد تمّ تعويضها بالمدفع في العصر التركي.

عرفة ، بالاتفاق مع أغلب الفقهاء ، على استعمالها ، باعتبارها لا تشبه الآلات الموسيقية المعدّة للملاهي ، ولأن صوتها الصارخ من شأنه أن ينفّر الحمير[91]. هذا وإن الاحتفالات الليلية التي كان يشارك فيها لا محالة ، في تلك الفترة من السنة ، قسم من السكان ، قد كان يقابلها ازدياد العبادات الفردية أو الجماعية. فقد كانت التعاليم السنية تحبّذ «الاعتكاف» في المساجد ، لا سيّما خلال ذلك الشهر ، وبمقتضى تأويل ضيّق لحديث من الأحاديث النبوية ، منع الفقيه التونسي ابن عبد السلام أحد قراء القرآن ، الراغب في الاعتكاف خلال شهر رمضان ، من القيام بذلك العمل قبل العشر الأواخر من الشهر. وقد كانت تجري في المعاهد الدينية بمدينة تونس ، مواكب خاصّة بمناسبة «الأختام» (جمع ختم) ، أي ختم القرآن أو الحديث. وكانت العادة المحلية الجاري بها العمل لا تفرض فقط تنظيم تلك المواكب ، بل تحدّد أيضًا وقتها المضبوط. إذ أن ختم القرآن ينبغي أن يتمّ في نفس الوقت الذي تقام فيه صلاة «التراويح» ، إثر صلاة «العشاء» ، وقد استنكر الإمام ابن عرفة على أحد اتباعه ، وهو إمام جامع التوفيق ، مخالفته لتلك القاعدة العرفيّة وتنظيم موكب الختم قبل صلاة العشاء[92]. وكان ينتظم موكب ختم صحيح البخاري – على الأقلّ خلال القرن الخامس عشر – بمحضر السلطان ، وكانت العادة الجاري بها العمل تقتضي أن يختم الحفل قاضي الأنكحة ببعض «الابتهالات»[93]. ولا شكّ أنه قد انبثقت عن تلك المواكب الدينيّة ، مواكب ختم الحديث الشريف [بعد صلاة العصر] ، التي قيل إن الناس كانوا يتوافدون عليها خلال القرن السابع عشر[94]. وقد استمرّ التونسيون في الاعتناء بختم الحديث في شهر رمضان إلى يومنا هذا[95].

---

91) البرزلي ، 115/1 أ ، الذي أحتجّ على تلك الحجّة.

92) الأبّي ، الإكمال ، 377/2 و289/3 وابن أبي دينار ، المؤنس ، ص 282. وفي رمضان سنة 736 هـ / 1336 م ، استمع خالد البلوي (ص 20 أ) في مدينة تونس إلى تلاوة ليليّة للقرآن ، وقد جلب «المجوّد» جمهورًا كبيرًا من المستمعين الذين كانوا يذرفون الدموع من شدّة التأثر وكان يغمى عليهم.

93) تاريخ الدولتين ، ص 248/135. وحول الحظوة التي يتمتع بها البخاري في الغرب الإسلامي ، منذ نهاية العصر الوسيط ، بينما كانت تعطى الأولوية قبل ذلك للإمام مسلم ، أنظر ليفي بروفنسال ، صحيح البخاري، ج. 1، باريس 1928 ، ص 2 – 4.

94) ابن أبي دينار ، المؤنس ، ص 286 – 8 ، بالنسبة إلى تونس والقيروان.

95) لقد كان البايات يحضرون بعض مواكب الأختام التي كانت تنتظم في شهر رمضان إثر صلاة العصر في عدد من جوامع العاصمة. أنظر حول الاحتفال شهر رمضان بمدينة تونس ، Matty، في مجلّة الدراسات الإسلامية 1935 ، ص 11 – 29 [وأنظر أيضًا ، محمد بن الخوجة ، تاريخ نشأة أختام الحديث الشريف بتونس ، في «تاريخ معالم التوحيد» (الطبعة الثانية) ، ص 335 – 349].

وعلى ذكر تلاوة القرآن أو الحديث النبوي ، نرى من المفيد في هذا المقام أن نشير الى تعدّد تلك المناسبات ، حتى خارج شهر رمضان ، في مساجد إفريقيّة. فقد كان كثير من الأثرياء الخواصّ يمنحون ، عن طريق الوقف أو الوصيّة ، جرايات دائمة لفائدة «القراء» المكلّفين بتلاوة القرآن ، جماعات أو فرادى[96]. فقد أحدث السلطان أبو فارس «قراءة البخاري في كلّ يوم بعد صلاة الظهر بجامع الزيتونة[97] وكتاب الشفاء (للقاضي عياض) والترغيب والترهيب بعد العصر ، وأوقف على ذلك وقفًا»[98]. ولم يطعن فقهاء السنّة في تلك الطقوس الدينيّة ، سوى أنهم انتقدوا قرّاء القرآن بجامع الزيتونة مثلاً ، لأنهم كانوا يميلون في كثير من الأحيان «إلى التغنّي بالقرآن» ، وهو أمر مخالف لمقتضيات التلاوة الشرعية التي لا بد من احترامها بكلّ صرامة ، حسب المذهب المالكي[99].

وتفرض الأحكام الشرعيّة على كلّ مسلم بالغ وعاقل أداء مناسك الحجّ مرّة واحدة في العمر على الأقلّ ، إن استطاع إلى ذلك سبيلاً. ولقد ادّى تلك الفريضة خلال العصر الوسيط عدد كبير من أهل إفريقيّة. ولكن لم يحترم تلك القاعدة كلّ وحتى جلّ الذين كان في مقدورهم ومن واجبهم الامتثال إليها ، لا في العصر الحفصي ولا في غيره من العصور التاريخية الأخرى. وقد لاحظ أحد المؤلفين الحفصيّين – محاولاً تبرئتهم[100]– أن كثيرًا من العلماء التونسيين قد التحقوا بجوار ربهم في سنّ تناهز الستين ، دون أن يؤدوا مناسك الحجّ. ولم يقرّر ابن عرفة أداء تلك الفريضة الأساسية ، إلّا عندما بلغ السبعين من عمره. إلّا أن صعوبات السفر كانت تمثّل – والحقّ يقال – عذرًا أوّليًا ، ولكنها لم تكن تعتبر في الظروف العادية سببًا كافيًا من أسباب الإمساك عن القيام بذلك الفرض. ولكن هناك وسيلة ملتوية ، قد أقرّها عدد كبير من الفقهاء المالكيّين ، في صورة التعذّر المقبول ، كانت تتمثل في تكليف من يقوم بذلك الواجب مقابل أجر ، وهي الوسيلة التي استعملها السلطان أبو العباس هو نفسه بالاتفاق مع ابن عرفة[101]. ومن ناحية أخرى فإن النساء ، حسب المذهب المالكي ، يخضعن هنّ أيضًا لتلك الفريضة الأساسية ، بشرط أن يصحبهن بعض أقاربهنّ

---

96) الأبّي ، المرجع المذكور ، 128/7.

97) [ما زالت هذه العادة جارية في جامع الزيتونة إلى يومنا هذا ، وذلك من بداية شهر رجب إلى نهاية شهر رمضان].

98) تاريخ الدولتين ، ص 188/101.

99) الأبّي ، المرجع المذكور ، 412/2 والمدخل ، 51/1 ، أنظر أيضًا البرزلي ، 141/1 ب.

100) الأبّي ، الإكمال ، 292/3.

101) نفس المرجع ، 433/3.

أو بعض الرجال من ذوي الثقة. ولكنّ عدد النساء المصاحبات للحجيج المغاربة، كان في الواقع قليلاً. ولئن لم يؤدّ سلاطين بني حفص هم أنفسهم مناسك الحجّ، فإنهم قد سمحوا للنساء المنتسبات الى عائلتهم ذاتها، بالقيام بذلك الواجب، لا سيّما خلال القرن الخامس عشر. ويبدو أن ذلك القرن قد شهد ميلاً شديدًا من قِبَل أهل إفريقية إلى الحجّ، وذلك لأسباب دينيّة ومادية في نفس الوقت، تتمثل في تزايد الازدهار وتحقيق الأمن النسبي وتديّن العامة والخاصّة.

ويرتحل الحجيج عن طريق البحر زرافات ووحدانا، وذلك على متن البواخر النصرانية، في أغلب الأحيان، أو عن طريق البرّ، ضمن قوافل، كانت تصل إلى مصر بعد عبور منطقة برقة القاحلة والمليئة بقطاع الطريق الذين يعيثون فيها فسادًا. وكان من المتعيّن على الموظفين ورجال البلاط الاستئذان من السلطان للتغيّب[102]، كما كان ذلك الرحيل يعتبر بالنسبة اليهم وسيلة لتجنّب العزل الذي يهدّدهم. وينبغي الحصول على نفس الرخصة لتكوين «الركب» الرسميّ الذي كان يتجّه كل سنة من إفريقيّة الى مصر ومنها الى البقاع المقدّسة، إذا سمحت الظروف بذلك، وبالاتصال مع الركب الماثل القادم من المغرب الأقصى والجزائر الغربية، بقدر المستطاع[103]. وقد كانت تلك القافلة المتركبة في أغلب الأحيان من كبار رجال الدولة، محروسة من طرف الجيش، كما كان من الممكن أن تضم أحد القضاة. وكان حمل «علم» الركب يُعتبَر من الأمور المشرّفة[104]. وبالإضافة الى ذلك، كان الحجيج يحملون معهم في الذهاب والإياب كميات كبيرة من البضائع. وبذلك يكتسب الحجّ مدلولاً اقتصاديًا، الى جانب المظاهر المتشعّبة الأخرى، مثل المظاهر الدينية والسياسية والثقافية. ويعتبر الجانب الثقافي على غاية من الوضوح، إذ لا ينبغي الانتقاص من قيمة الاتصالات التي كان يقوم بها الطلبة ورجال الدين، أثناء إقامتهم في المشرق، قبل الحجّ وبعده، مع رجال الفكر الإسلامي، سواء في سوريا أو في مصر أو في الحجاز.

وأمّا الجانب السياسي، فقد كان يكتسي أقلّ قيمة من ذلك. إذ كان الحجّ يُعتبر،

---

102) أنظر مثلاً، البربر، 420/2. وجاء في رحلة التجاني، 62/1 – 3، 207 أن أحد الأمراء الحفصيين، الذي سيرتقي إلى العرش فيما بعد قد أخفى غرض الحج، متعلّلاً بالقيام بحملة عسكرية وجبائية في الجنوب التونسي، ولم يعرب عن غايته الحقيقية إلّا عندما وصل إلى حامة قابس.

103) أنظر مثلاً، التجاني، المرجع السابق. «وفي عام ثمانمائة (1398 م)، خرج (أبو فارس) بنفسه يشيّع الركب الكبير الواصل من المغرب مع إرسال الأمير برقوق، حتى تعدّوا طرابلس»، الفارسية، ص 425.

104) ابن بطوطة، 23/1 ومناقب سيدي ابن عروس، ص 201.

بالنسبة الى الحفصيّين ، فرصة لربط علاقات ودّية مع الحكومة المصرية ، كما كانت تقع أحيانًا في مكّة ، بين المغاربة على وجه الخصوص ، بعض اللقاءات الفردية التي من شأنها أن تؤثر في السياسة الشمال إفريقيّة ، ولكن لا شيء من ذلك يشبه الحركة الإسلامية الحديثة ومؤتمراتها ، لا من حيث الشكل ولا من حيث الجوهر.

وقد كان بودّنا أن نتمّم المعطيات السابقة ، ببعض المفاهيم المتعلقة بالتظاهرات الدينية التي لها صلة بأهمّ أحداث الحياة الخاصة ، ولكن لا تتوفّر لدينا حول هذا الموضوع سوى بعض المعلومات المقتضبة. فبالنسبة الى الزواج الذي يمكن اعتباره ذروة الحياة الفردية ، قد سبق أن تعرّضنا لبعض خصائصه القانونية والاجتماعية. ويبدو أن بعض الطقوس السحرية الدينية المتشعبة والمدققة قد كانت ، خلال العصر الوسيط ، مثلما هو الشأن بالنسبة الى العصور الحديثة ، تحيط بذلك الحدث الهامّ بالنسبة الى العائلات والأزواج. ولكنّنا نكاد لا نجد أيّ شيء حول هذا الموضوع في النصوص التي بين أيدينا ، ما عدا بعض الإشارات إلى العادات التي أدمجت ، لا بدون تردّد ، في الطقوس الدينية ، مثل الاستعراضات والحفلات الموسيقية والمآدب وتوزيع قطع النقود الصغيرة والحلويات. وقد أشارت بعض المصادر بالنسبة الى منتصف القرن الخامس عشر الى العطايا التي قُدِّمت الى أهل الحاضرة في شكل أطعمة بمناسبة زفاف أحد الأمراء[105]. ولكن يبدو أنّ الحفصيّين لم يكثروا من مثل تلك المظاهر ، لأنّ كرمهم كان يميل الى الاعتدال كما كان بذخهم محتشمًا. من ذلك مثلاً أنهم كانوا ، بدون شكّ ، لا يقيمون ، بمناسبة ختان أبنائهم ، مثل تلك الحفلات الفخيمة التي كانت تقام بإفريقيّة في العهد الفاطمي[106] ، أو بالأندلس في عهد ملوك الطوائف[107].

والجدير بالملاحظة أخيرًا أنّ مناسبات الولادة والوفاة في إفريقية خلال القرون الأخيرة من العصر الوسيط ، لم تكن مصحوبة دائمًا ، حتى لدى سكان المدن ، بعادات مطابقة للمذهب المالكي ، كما ضبطه الفقهاء. من ذلك مثلاً أن عادة استهلاك «العصيدة» بمناسبة

105) «وفي يوم السبت الموفى عشرين لربيع الثاني المذكور (854 هـ) عمل المولى السلطان (أبو عمرو عثمان) عرس ولده المولى الهمام ولي عهد الخلافة أبي عبد الله المسعود على ابنة عمه شقيق الخليفة المنتصر وبنى بها في الليلة القابلة وأطعم في العرس المذكور بالقصبة أهل الحضرة من غرة ربيع الأول إلى يوم البناء ثم أعطى قرب البناء لأهل ربض باب السويقة ستين رأسًا بقرًا وستين قفيزًا قمحًا ومثل ذلك لأهل ربض باب الجزيرة» (تاريخ الدولتين ، ص 236/128).

106) ابن حمادو ، المرجع المذكور ، ص 60/39 والمقريزي ، اتعاظ الحنفاء ، ليبزيغ ، 1909 ، ص 60.

107) Pérès ، الشعر الأندلسي ، ص 294.

الولادة ، قد امتدّت الى أقارب وأصدقاء النفساء ، بشكل يثير انتقاد المتشدّدين من رجال الدين ، في حين أهملت بعض عائلات الحاضرة تمامًا ، استعمال عادة «العقيقة» الموصى بها من طرف علماء المالكية ، والمتمثلة في قصّ شعر الطفل يوم السابع ، مع ذبح قربان. ثم عاد العمل بتلك العادة في أواخر القرن الثالث عشر ، بفضل العمل الذي قام به أحد رجال الدين(108) ولكن هناك عادات أخرى مقدوح فيها قد بقيت راسخة أكثر ، من ذلك أن النّوافس كنّ يبالغن في تطبيق القواعد الفقهية الأشد تحرّرًا ، إذ كنّ لا يغتسلن إلّا بعد اليوم الأربعين(109) . وما زلنا نلاحظ إلى يومنا هذا في أماكن مختلفة من إفريقية الشمالية تطبيق تلك القاعدة القديمة غير الإسلامية التي تعتبر النفساء غير طاهرة مدّة أربعين يومًا ، وهي قاعدة توراتية وبدون شكّ ليبيّة – بربريّة .

وبالنسبة إلى الطقوس الجنائزية ، فإن التعاليم السنيّة التي تستنكر حمل جثث الأموات إلى المساجد ، قد قبلت عند الاقتضاء تخصيص جناح من الجامع الأعظم بتونس – لا بيت الصلاة – لإقامة صلاة الجنازة (صحن الجنائز) . ولكنّها حاولت منع العادة التي بدأت تظهر إثر تفاقم نفوذ الطرق الصوفية ، والمتمثلة في استقبال جنائز الأولياء الصالحين بالزغاريد والأهازيج . كما كان المذهب المالكي الصميم يستنكر الإعلان عن الوفيات في المحلّات العمومية بصوت مرتفع ، ومع ذلك فقد كانت تلك العادة رائجة في إفريقيّة(110) . وقد أقرّها الأبيّ ، خلافًا لشيخه ابن عرفة ، باعتبارها «بدعة مستحسنة» ، وذلك عندما يكون المتوفّى شخصًا ورعًا ، فتحصل البركة لمن يحضر جنازته(111) . وبصورة استثنائية وشاذّة ، أشار الرحّالة التجاني في أوائل القرن الرابع عشر ، الى أن أهل غمراسن ، في التخوم التونسية الطرابلسية – وهم رسميًّا من الخوارج – كانوا «لا يغسلون موتاهم ولا يصلّون عليهم» ، والأهمّ من ذلك بالنّسبة الى علم السلالات البشرية ، أن نفس المؤلف قد أشار الى أنّ أهل قرية قريبة من غمراسن يُعرَفون بالمقدمين ، كانوا لا يدفنون موتاهم «إلّا على هيأة الجالس في

---

(108) المدخل ، 293/3 – 5.

(109) ابن ناجي ، شرح الرسالة ، 87/1.

(110) لقد روى البرزلي (206/1 – 7) هذه العبارة الغريبة التي يقال إنها كانت مستعملة في عصره في منطقة الجريد عند تقديم التعازي : «ليس بك ابتداء ولا عليك اعتداء ، مات سيّد الهدى». وبالنسبة إلى القرن التاسع عشر نجد كثيرًا من «البدع» التونسية المتعلقة بالجنائز في : محمد بيرم ، صفوة الاعتبار ، ج. 2 ، نشرة بولاق ، 1311 هـ ، ص 143 – 4 .

(111) الأبّي، الإكمال، 87/3. وعلى ذكر الجنائز جاء في معالم الإيمان (224/4) أن قايد القيروان قد مشى خلف نعش رجل من رجال الدين المشهورين «وبيده سيف مسلول».

كهوف متسعة يحفرونها لهم ويتأكد عندهم الدفن على هذه الصفة فيمن توفّي وترك ولدًا فإنهم يقولون : عزّ الولد لا ينقطع ما دام أبوه جالسًا»[112]. ولعل ذلك من بقايا طرق الدفن التي كانت مستعملة قبل ظهور الإسلام في كامل المنطقة الشمالية من الصحراء.

وهكذا فقد أوضحنا بقدر المستطاع بعض جوانب من الحياة الدينيّة وعلاقاتها مع المذهب المالكي. وقد استرعت انتباهنا الصبغة المتغيّرة لتلك العلاقات ، بحسب المؤسسة المعنيّة بالأمر ، كما لاحظنا أنّ النظرية السنيّة – كما هو الشأن بالنسبة إلى الشريعة – لئن لم يتمّ دحضها في خطوطها العامة ، قد اضطرّت الى قبول بعض التعديلات الجزئيّة للتلاؤم مع الظروف. ولا شكّ أن بعض المفاهيم والعادات القديمة السابقة للإسلام قد بقيت سارية المفعول. كما يبدو أنّ الحياة اليوميّة هي نفسها ، بالإضافة الى الطقوس المتصلة بالأمور الدينيّة الرسميّة ، قد كانت مغمورة – كما هو الشأن اليوم لدى بعض المسلمين غير المثقّفين من العامّة – بجوّ سحرّي دينيّ مفعم بالأوامر والنّواهي التي تظهر من خلالها بدون شكّ ، بعض بقايا الطقوس الوثنيّة. وبمَا أنّ الإسلام قد أقرّ من أوّل عهده بعض المعتقدات مثل وجود «الجنّ» وتأثيرهم في حياة البشر أو تأثير «العين الشرّيرة» ، فإنه من الصعب أن نميّز من بين الممارسات العديدة المنجرّة عن المفهومين المذكورين ، ما تعتبره النظرية السنيّة مقبولاً أو منافيًا لأحكام الشريعة[113].

ولنذكر بالنسبة إلى العصر الحفصي ، هذين المثالين من الطقوس السحريّة المتعلقة بأوساط رجال الدين والموافق عليها من قِبَل الفقهاء. وتتمثل الحالة الأولى في وضع بعض الأغذية في السطل لرفع مستوى الماء في بئر من الآبار ، ربّما بفضل رعاية الجنّ. أما الحالة الثانية ، فتتمثل في وضع بعض قطع من السمك في زوايا الغرفة التي تُستهلَك فيها تلك المادة ، وذلك بدون شكّ إكرامًا للجنّ وفي آن واحد اتقاءً من العين الشرّيرة[114]. وإن مثل هذا الاتجّاه الذي لا يستنكره العقلانيّون ، من شأنه أن يتفاقم تحت تأثير الحركة الصوفيّة القويّة النفوذ.

كما يبدو أن حمل التمائم الوقائية ، قد كان مقبولاً من طرف الجميع ومنتشرًا على نطاق واسع ، بينمَا كان الناس يستنكرون حمل التعاويذ والطلاسم السحرية. وقد قيل إن

112) رحلة التجاني ، 1 ، 2/3.

113) كان الافريقي أحمد البوني ، أصيل عنّابة ، المتوفي في القاهرة سنة 622 هـ / 1225 م ، يعتبر من أكبر المؤلفين في فنّ السحر.

114) الأبّي ، الإكمال ، 342/4.

الوزير ابن الحببّر الأندلسي الأصل ، الذي نفّذ فيه حكم الإعدام سنة 1279 بعد سقوط سيّده الواثق ، كان يستعمل تلك الطلاسم[115]. وقد كان الاعتقاد في نجاعة السحر يؤدّي الى تدخّل القضاة من حين لآخر ، لردع مظاهره المجحفة. فقد نقلت لنا بعض المصادر إحدى قضايا السحر التي عرضت على قاضي توزر ، وقد تمكّن من الحصول على اعتراف المذنب بالحيلة (وهي طريقة غير شرعية) ، واستفتى في الأمر الفقيه التونسي ابن عبد السلام. ويبدو أنّ الشخص المعني بالأمر قد ألقى أذى من السحر ، بواسطة طلسم مكتوب بخط يده ، على امرأة. وتحت تأثير ذلك الطلسم الخبيث ، خلعت المرأة ثيابها علانية بدون أن تشعر ، ولم تسترجع حواسّها وحياءها إلّا بعد إتلاف الطلسم[116]. ولم تذكر لنا المصادر العقوبة التي سُلّطت على الساحر ، ولكن الغالب على الظنّ ، بالرغم من استنكار التعاليم القرآنية للرّقى المؤذية ، أنّ صاحبها لا يتعرّض على وجه العموم ، أمام العدالة البشرية ، إلّا لعقوبات أقلّ صرامة ، من العقوبات المسلّطة على المسلمين المتهمين «بالكفر أو الزندقة».

ذلك أنه ، مهما كانت الانحرافات أو الزيادات المضافة إلى المسائل الدينيّة الرسميّة . فهناك بالنسبة إلى بعض الأمور الخاصة بالعقيدة أو المناسك ، حدود ضيّقة لا يمكن أن يتجاوزها بدون عقاب أيّ مسلم يعيش في البلاد الخاضعة لسلطة الدولة. إذ أن أيّ أقوال متحرّرة أكثر من اللازم أو أيّ مواقف غير مطابقة للشريعة ، من شأنها أن تثير في الحال ردعًا صارمًا. فقد سُجِن مؤدّب عدّة أيّام لأنه أبدى رأيًا مناهضًا لموسى [عليه السّلام] وغير مطابق للشريعة. كما أمر القاضي ابن عبد السلام بإلقاء القبض على أحد الطلبة ، لأنه ادّعى أنه من الممكن الصلاة على النبي (التصلية) ، بدون إضافة عبارة «سيّدنا» الى اسم الرسول محمّد [صلّى الله عليه وسلّم] ، ولم تتوقّف التتبّعات ، إلّا إثر تدخّل حاجب السلطان الذي أقنع القاضي بأن التزام الطالب المتهوّر بالاختفاء ، يعتبر عقوبة كافية[117]. وقد كان ابن عرفة صارمًا هو أيضًا في هذا الشأن. ولئن أمكن اتّهامه بالاستسلام إلى ضغينته الشخصية ، عندما رمى زاهدًا مغربيًّا بالزندقة وأجبره على الهجرة ، لأنه كان لا يصلّي مع الناس في الجماعة ، بسبب «أخذ الأيمّة الأجرة على الصلاة»[118] ، فلدينا مثال آخر أقسى من ذلك ولكنه أكثر نزاهة. حيث تشاجر رجلان ذات يوم من أيام سنة 784 هـ / 1382 م ، فقال

---

115) البربر ، 380/2.

116) الأبّي ، الإكمال ، 26/5 – 7.

117) نفس المرجع ، 276/1 و165/2 – 6.

118) الوزير السراج ، الحلل السندسية ، طبعة تونس 1287 هـ ، ص 235 [وطبعة بيروت 1984 ، ج. 1 ، ص 564].

أحدهما للآخر: «إني عدوّك وعدوّ نبيّك». ونشأ عن ذلك اضطراب شديد، وصل حتى إلى بلاط السلطان أبي العباس الذي عرض القضية على مجلس الفقهاء، فرأى بعضهم أن العبارة التي تلفّظ بها المتهم، تمثّل ردّة قابلة للتوبة، بينمَا اعتبرها البعض الآخر كفرًا لا يُغتفر، ويستوجب أقسى عقوبة. وانضمّ الإمام ابن عرفة الذي لم يكن حاضرًا في الاجتماع، الى الرأي الثاني بكلّ حماس. فتأثر به القاضي الذي حكم على المتهم بالإعدام ونفّذ عليه ذلك الحكم[(119)].

وأخيرًا، قد تتكوّن لدينا فكرة خاطئة عن التطبيق العملي للمذهب المالكي في العصر الحفصي، إذ لم نأخذ بعين الاعتبار دومًا وأبدًا التنوّع الكبير لدرجات ذلك التطبيق حسب المناطق والفئات الاجتماعية. كما يتعيّن علينا التمييز بين الشعائر الدينية والشريعة، مثلما تدعونا الى ذلك بعض المؤشرات التاريخية وواقع عصرنا. ذلك أن القانون المالكي، سواء المدني أو الجزائي، لم يكن محترمًا ومطبّقًا بالتأكيد إلّا في المناطق الخاضعة لسلطة القضاة الحكوميّين. إذ أنّ المذهب السنّي والسلطة المركزيّة كانا يتبادلان الدعم، وهذا مظهر من مظاهر الحضارة المغربية الجديرة بالملاحظة. ومن ناحية أخرى فبالنسبة الى الشعائر الدينية الرسمية، يمكن أن نعتبر أنها كانت مزدهرة تمامًا في المدن، بفضل الفقهاء وبيوت الصلاة وامتثاليّة الطبقات الحاكمة، ولكنها كانت على وجه العموم محرّفة بصورة محسوسة ومهملة في الأرياف، من طرف القبائل، باستثناء بعض السكّان المستقرّين. وحتى بالنسبة الى سكّان المدن أنفسهم، فقد كانت هناك بدون شكّ خلافات في التفكير والمشاعر والحركات، تميّز من حيث التديّن بين مختلف الأفراد والفئات الاجتماعية.

وقد كانت الحركة الصوفيّة المتمتعة بحظوة متزايدة، تضفي خصائصها، لدى بعض المسلمين، على الطقوس الدينيّة أو تنشر بعض الطقوس الخاصة بها. ولكن مهما كانت النزعات الخاصّة السائدة لدى أولئك أو هؤلاء السكّان، فإن المدن الإسلامية في العصر الوسيط كانت، على غرار المدن المسيحية المعاصرة لها، تسبح في جوّ مفعم بالدين. فقد كان العلماء المالكيّون في تونس خلال القرن الخامس عشر لا يشتكون من فتور أتباعهم أو عدم اكتراثهم، بل كانوا يتذمّرون من حماس بعض المولعين بالعبادة، الذين بلغ بهم تحمسهم المفرط إلى الإساءة الى الالتزامات الشرعية الحقيقية، عن طريق المبالغة في إقامة بعض

---

(119) الأبّي، الإكمال، 1/272 – 3 والنيل، ص 272. ويدلّ اسم المتهم «القبطان» على أنه من أصل مسيحي، حسب الاحتمال. ولكنه لا يمكن أن يكون – حسب السياق – إلّا مسلمًا، عندما جرى الحادث.

الشعائر الدينيّة[120]. ولكن حتى في المناطق التي لم تكن تطبّق على الوجه المرضي التعاليم السنيّة القانونية أو الشعائرية ، كان بلا ريب شعور الانتماء الى الإسلام قويًّا للغاية وراسخًا شديد الرسوخ ، وقابلاً دومًا وأبدًا لإثارة ردود الفعل وإحداث الاضطرابات.

4 – فقهاء القرن الخامس عشر :

لقد شهد منتصف القرن الخامس عشر والنصف الثاني من ذلك القرن تواصل تلك المدارس المالكية التي برزت بمثل ذلك التألّق في إفريقية أثناء الفترات السالفة ، حيث ما زال يوجد بها عدد من الفقهاء المتفوّقين ، وقد ظهر اتجاه جديد أبرز مما كان في الماضي ، يتمثل في تكوين عائلات مشهورة من العلماء. إذ برزت في كل مدينة من المدن الثقافية الكبرى بعض السّلالات من الفقهاء ، نخصّ بالذكر منهم بالنسبة إلى بجاية تلميذين قبائليّين من تلامذة عبد الرحمان الوغليسي ، وابنيهما ، أعني علي المنجلاتي وابنه منصور وأبا القاسم المشدالي وابنه محمد[121]. وفي مدينة تونس برزت خلال ذلك القرن عائلة القلشاني ، أصيلة باجة وعائلة بني الرصّاع القادمين من تلمسان[122]. امّا في القيروان فقد بدأ بنو عظّوم في تركيز شهرتهم الإقليمية التي ستزداد إشعاعًا بعد ذلك بقليل. وقد كانت تلك البداية لاحتكار الفقه من قِبَل بعض العائلات بالوراثة ، مصحوبة بنقص لا جدال فيه في عمق وطرافة الدراسات الشرعيّة ، بدون أن يكون هناك أيّ ارتباط متين بين الظاهرتين. ذلك أن المذهب المالكي الذي أنعشته وجدّدته منذ أواخر القرن الثالث عشر ، مجموعة من الرجال الممتازين ، سينزلق من جديد نحو «تقليد» السابقين وارتضاء الصيغة المحافظة المتحجّرة ، في حين أخذت الحركة الصوفيّة ، بواسطة حملة مظفّرة ، تغزو أكثر فأكثر الحياة الدينيّة ، وبعض المظاهر الاجتماعية المنبثقة عنها.

---

(120) البرزلي ، 50/I أ.

(121) النيل ، ص 102 ، 206 – 7 ، 314 ، 347. أنظر في نفس المرجع ، ص 194 الخصومة الشرعيّة التي نشبت بين محمد المشدالي المذكور وبين مواطنه المفتي عيسى الهنديسي المعروف باسم ابن الشطّ.

(122) وبالإضافة إلى المعنيّين بالأمر ، ينبغي أن نذكر أيضًا أحمد اليزليتني المعروف باسم حلولو والذي تولّى القضاء في طرابلس ثم التدريس في تونس ، النيل ، ص 83.

الفصل الثاني :
الحركة الصوفيّة

1 – السّابقون : سيدي أبو مدين :

في نفس الوقت الذي كان فيه المذهب الموحّدي يحاول الاستقرار ثم الانتشار في المغرب الإسلامي ، انتشر في شمال إفريقيا تعليم ديني آخر بأقلّ ضجيج وبطرق مختلفة تمام الاختلاف ، ولكن بنجاح أثبت ، وسيكون له بطول المدّة تأثير بعيد المدى في مصير المغرب. ورغم أنّ أسباب هذا التزامن لا تبدو لنا واضحة[1] ، فإن الواقع ذاته يفرض نفسه علينا. ذلك أن التصوّف[2] الوارد من المشرق قد تركّز نهائيًا في شمال إفريقيا ، في المغرب الأقصى أوّلاً ، ثم في مناطق مختلفة من إفريقية ، عند بلوغ العهد الموحّدي ذروته خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر.

وقد حازت إفريقية أشهر ممثل لتلك الحركة الصوفية المغربية العظيمة ، ألا وهو «القطب» سيدي أبو مدين شُعيب بن الحسين (أو الحسن) ، الذي استقرّ في بجاية في عهد الخليفة الموحّدي المنصور. وهو أصيل الأندلس ومولود بالقرب من اشبيلية. وقد زاول دراسته في المغرب الأقصى حيث تتلمذ إلى عدد من الصوفيّين الأفظاظ القليلي الثقافة ، أمثال أبي يعزى الهزميري وعلي بن حرزهم والدقّاق ، ثم تحوّل الى المشرق حيث تلقّى تعاليم كبار شيوخ التصوّف أمثال الجنيد والقشيري والغزالي ، وربمّا التقّى أيضًا في مكة بالصوفي الشهير عبد القادر الجيلاني المتوفّى سنة 594هـ/1197– 98م. وبعدما أقام في بجاية مدّة طويلة سخّرها للعبادة والتعليم المقدّر حق قدره ، توفّي أثناء السفر ، بالقرب من تلمسان سنة 594 هـ / 1197 – 8 م ، وكان قد دعاه إلى المغرب ، خليفة مراكش المرتاب والمتعصّب

1) أنظر ما كتبه حول هذا الموضوع G.S. Colin في *Archives marocaines* ، ج. 26 ، 1926 ، ص 7 و A. Bel في حوليات معهد الدراسات الشرقية بالجزائر ، ج. 1 ، 35 – 1934 ، ص 145 وما بعدها. وقد اعتبر كلٌّ منهما أن أهمّ سبب من أسباب الحركة الصوفية الشعبية الكبرى التي ظهرت في المغرب الأقصى في القرن الثاني عشر يتمثل في «الغليان الديني الذي أثاره المرابطون الموحّدون». وأشار Bel بالإضافة إلى ذلك إلى السّهولة التي تقبّل بها البربر مفهوميْ «الصلاح» و«البركة» ، نظرًا لمعتقداتهم السالفة. ولكن الموضع يستحق المراجعة بأكثر دقّة.

2) لم نر فائدة ضمن هذه الدراسة في التمييز بين «التصوّف» وبين الحركة الصوفية الإسلامية.

للمذهب الموحدي ، الذي كان يخشى ما أحرزه أبو مدين من سمعة حسنة ، باعتباره وليًّا صالحًا وصاحب طريقة. وقد كانت قرية العبّاد الموجود بها مثواه الأخير الذي سيحظى بعد قليل بتقدير الموحّدين أنفسهم ، تضمّ من قبل رفات بعض الرجال الصّالحين الآخرين. وستشهد اعتبارًا من ذلك التاريخ إقامة عدّة معالم جديدة كما ستحظى بهالة من المجد الجدير بمقام مثل ذلك الرجل الجليل[3].

وتتجلّى من هذه الترجمة المقتضبة ربّمَا أبرز سمة من سمات تكوين أبي مدين الثقافي. ذلك أن تنوّع المناطق الإسلامية التي عاش بها وتفاوت الشيوخ الذين تتلمذ إليهم ، يبرزان تعدّد عناصر التعليم الذي تلقّاه. ومع ذلك ، فإن هذا الرجل المتدرّب على دقائق نظريّات المفكّرين الشرقيّين والمتمرّن على تفنّن الصوفيّين الأندلسيّين في التفكير والشعور ، قد تلقّى أصول عقيدته الراسخة ، من لدن شيوخه البربر المغاربة ، شبه الأميّين. فهم الذين أجّجوا في الحقيقة شعوره الصوفي وفتحوا في وجهه «طريق» التصوّف. وقد أدرك بواسطتهم أن العقل يعتبر عبثًا ، أمام التقوى وحبّ الله تعالى بدون أيّ غرض. وتمكّن بواسطتهم ، على وجه الخصوص ، من سبر أغوار أولئك السكّان البربر أوّلاً وبالذات ، وقد رجع إلى بلادهم لتعليمهم بالقول والقدوة الحسنة (لأنه لم يترك أيّ أثر مكتوب) ، وقد كانوا يتميّزون بتعطّشهم لديانة ذات عقائد بسيطة وعبارات موجزة ، تدعو إلى الصبر والتواضع والإخلاص والتوبة والزهد والثقة في الله وكانوا في حاجة إلى الاعتقاد في الخوارق التي هي في متناولهم وإحترام «وليّ» من أولياء الله يكون لهم شفيعًا ويتمتع هو نفسه «ببركة» عظيمة.

وهذه بعض الحِكَم التي نسبها إلى أبي مدين أتباعه :

«قال : من عرف الله استفاد منه في اليقظة والنوم.

وقال : لا يصلح سماع هذا العلم إلّا لمن جمعت له أربعة : الزهد والعلم [الديني] والتوكّل [على الله] واليقين [الايمان].

وقال : اجعل الصبر زادك والرضا مطيّتك والحقّ مقصدك ووجهتك.

وقال : لا ينفع مع الكبر عمل ولا يضرّ مع التواضع بطالة.

3) أنظر بالخصوص ، عنوان الدراية ، ص 5 – 13 وأنس الفقير ، في أماكن مختلفة ونيل الابتهاج ، ص 127 – 9 وابن مريم ، البستان ، ص 115 – 125 و Bergès ، حياة الولي الشهير سيدي أبي مدين ، باريس ، 1884 و A. Bel ، سيدي أبو مدين وشيخه الدقاق بفاس ، *Mélanges R. Basset* ، ج. 1 ، باريس 1923 ، ص 31 – 68. أنظر أيضًا حول أبي مدين ، Asın Palacios ، *El Mistıco murciano Aben arabi, autobiografıa cronologıca*، مدريد ، 1925 ، ص 32 ، رقم 2 ، ولنفس المؤلف ، الأندلس ، 1945 ، ص 2 – 9.

وقال: من خدم الصالحين ارتفع بخدمته.
وقال: ثمرة التصوّف تسليم كلّك [لله].
وقال: من ترك التّدبير والاختيار طاب عيشه.
وقال: مروءتك إعطاؤك عن تقصير غيرك.
وقال: الفقر أمارة على التوحيد ودلالة على التفريد.
وقال: من لم يجد في قلبه زاجرًا فهو خراب .....»[4].

وتتمثل مزيّته الكبرى ونجاحه الباهر في التوفيق، على أحسن وجه، بين مختلف المؤثّرات التي تأثّر بها وجعلها في متناول المستمعين إليه. وبواسطته أصبح التصوّف المعتدل الذي تمكّن الغزالي قبل ذلك بمائة سنة من إدماجه في الشريعة الإسلامية وتخصيصه لفائدة نخبة ممتازة، أصبح ذلك التصوّف بالإضافة الى ذلك، متلائمًا مع عقلية المؤمن المغربيّ، سواء كان من العامّة أو من الخاصّة. وبفضل ما اكتساه ذلك التصوّف من صبغة «وسطى»، ما بين التديّن الهادئ والتحمّس المفرط، وما بين التديّن الجاهل والجدليّة الصارمة، سرعان ما أصبح جذّابًا. وهذا ما يفسّر النجاح الذي أحرزه بسرعة، بدون بذل أيّ جهد تقريبًا. وقد تمكّن أبو مدين بصورة تكاد تكون خالية من أيّة مقاومة، من تنظيم الحركة الصوفية المثلى في شمال إفريقيا. واستطاع أن يرفع من مستوى التصوّف المتخلّف شيئًا ما والبدائي، الذي أقرّه قدماء «الشيوخ» المغاربة، وذلك بإثرائه ببعض الاعتبارات النظرية وحتى ببعض العناصر الفقهيّة، وأضفى صبغة شعبيّة على النظريات الصوفية الأندلسية والشرقية، وذلك بتحويلها الى بعض الأفكار الواضحة والمعروضة بسهولة. ولئن رمى بعضهم تلك العمليّة التوفيقية بالرداءة، أو اعتبر تلك الانتقائية من قبيل الأمور المبسّطة، فإن تلك القضيّة ليست قضيّتنا في هذا المقام. إذ أن الشيء الأساسي بالنسبة الينا، هو أن نعترف بأن التصوف المغربي لم يبلغ أبدًا إلى مستوى ثقافي أو أخلاقي أعلى من ذلك المستوى، وأن الأوساط الصوفية في المغرب الإسلامي، قد رأت في شخص سيدي أبي مدين الشيخ الذي لا مثيل له والذي يتعيّن التعلّق به بقدر المستطاع.

فمن الطبيعي حينئذ أن تظهر آثار مثل ذلك الشخص الممتاز، أوّلاً وقبل كل شيء في المدينة التي كان يمارس فيها نشاطه. فمن بين أهل بجاية، لم يبق أشهر العلماء، خارج نطاق تأثيره، حسبما يبدو، أمثال عبد الحقّ بن عبد الرحمان الإشبيلي المتوفى سنة 582 هـ / 1186 م

4) عنوان الدراية، المرجع السابق.

والمعروف في عصره بكونه أستاذًا ومحدّثًا ، أو الحسن بن علي المسيلي ، الذي كان يجمع بين العلم والزهد ، وكان متضلّعًا في علوم «الظاهر والباطن» ، وكان يعرف باسم «أبو حامد الصغير» ، لأنه ألّف كتابًا يشبه كتاب «الإحياء» للغزالي[5]. ولكن الذي كان يمثّل التصوّف الصرف في بجاية ، الى جانب أبي مدين وبعد وفاته ، هو شيخ قبائلي مولود في قبيلة آيت عيسى ، اسمه أبو زكرياء يحيى الحسني (أو الحسناوي) الزواوي. فقد كان هذا الشيخ المتضلّع في مختلف العلوم الدينيّة والذي تعلّم النظريات الصوفية في المشرق ، يُعتبَر المثال الأكمل للزاهد ، وكان مولعًا بالصوم ومترفّعًا عن الأمور الدنيويّة ومنهمكًا في التفكير في اليوم الآخر. وقد كان الناس يتحدثون عن بركته وعن «كراماته» العديدة. وكان يقيم منذ ذلك التاريخ في «زاوية» ، وهي عبارة عن مؤسسة ستكتسي أهمّيّة بالغة في المستقبل وسنتحدث عنها فيمَا بعد. ولكن ذلك لم يمنعه من التردّد على الأماكن الرسميّة للعبادة والتدريس بها ، فقد كان يدرّس في الجامع الأعظم الحديث والأصول والفقه ، وقد أغمي عليه أثناء درس من تلك الدروس ، وأدركته المنيّة بصورة تكاد تكون مباغتة ، وذلك في رمضان سنة 611 هـ/يناير 1215 م[6]. وأصبح ضريحه يحظى بإجلال مواطنيه الذين حُرِموا من ضريح أبي مدين. وفي نفس الوقت تقريبًا ، شرع أهل عنّابة في تعظيم رفات الوليّ الصالح والمحدّث أبي مروان عبد الملك بن عبد الله اليحصبي المتوفّى قبل ذلك بمدة قليلة والمدفون في جامعهم الأعظم[7].

ومن ناحية أخرى فإن البلاد التونسية الحاليّة لم تكن متأخّرة قطّ عن منطقة قسنطينة ، في ميدان التصوّف ، في أواخر القرن الثاني عشر ومستهل القرن الثالث عشر. ذلك أنّ تلك البلاد الإسلامية العريقة ، التي ما زالت سواحلها تشهد الى الآن وجود بعض «الرباطات» القديمة القائمة الذات ، وهي عبارة عن مراكز للعبادة والعمل الديني ، لا يمكن أن تبقى بمعزل عن الدعاية الصوفية التي كانت آنذاك منتشرة في جميع أنحاء بلاد المغرب. بل يبدو

5) عنوان الدراية ، ص 13 – 23 وأنس الفقير ، ص 95.

6) عنوان الدراية ، ص 75 – 9 وأنس الفقير ، ص 93. وقد أقام عنده المتصوّف الأندلسي الكبير ابن عربي ، وخصّص له فقرة للتنويه بشأنه. أنظر Asin Palacios ، *Vidas de santones andaluces* ، مدريد – غرناطة 1933 ، ص 173 وأشار نفس المرجع (ص 170) إلى متصوف آخر من بجاية ، أصيل قرطبة وتلميذ أبي مدين.

7) عنوان الدراية ، ص 10 والفارسية ، ص 18 وعنوان الفقير ، ص 125 ، ومناقب سيدي ابن عروس ، ص 398 ومناقب سيدي أبي سعيد ، ص 52.

أن الساحل الشرقي الذي يعتبر المكان المفضّل «للرباطات» ، قد قام بدور نشيط للغاية ، ضمن تلك الصيغة الجديدة من الورع الديني.

وفي منطقة الجريد ، كان يعيش حوالي سنة 1200 «الوليّ الصالح» سيدي أبو علي النفطي ، الذي ما زال ضريحه قائم الذات وسط واحة نفطة ، وقد أصبح مركز طريقة صوفية هامة ، وهي طريقة «البوعليّة». ويبدو ، حسب الأرجح ، أنه هو الذي أجلى نهائيًا الخوارج من تلك الواحة(8). وقد جاء في «مناقبه»(9)– ولكن أليست تلك الشهادة مشكوكًا فيها؟ – أنه وجّه تحيّته الى زميله سيدي أبي مدين ، كما أشار نفس الكتاب ، بصورة أثبت في نظرنا ، الى العلاقة الوديّة التي كانت تربط أبا علي بمعاصره الذائع الصيت ، القطب سيدي أبي يوسف يعقوب بن ثابت الدّهماني(10).

وقد كان هذا الوليّ من أصل عربي ، كما يدلّ على ذلك اسمه ، وكان في شبابه «محبّا لركوب الخيل»(11). وكانت عائلته تنتجع في سباسب القيروان ، وأثناء إحدى الجولات في منطقة الساحل ، على ظهر فرسه ، التقى بوليّ محلّي ، فتأثر به وكره بغتة طريقة العيش التي كان يتبعها. و«اعتنق» العقيدة الإسلامية ، وتفرّغ لدراسة العلوم الدينيّة وللحياة الروحيّة. وبعدما تكوّن في الفقه والحديث ، ما لبث أن مال إلى التصوّف وأصبح من أتباع سيدي أبي مدين ، وقد سافر إلى بجاية للالتقاء به ، ثم زاول دروس شيوخ التصوّف في المشرق ، أثناء قيامه بمناسك الحجّ سنة 595 هـ / 1199 م. وبعد عودته أصبح يُعدّ من بين شيوخ المتصوّفين. ويقال إن أبا مدين قد أعلن مسبّقًا عن بلوغه إلى درجة «القطب» ، وهي أعلى درجة من درجات التصوّف. وقد أصبح بدوره قدوة للآخرين ، وأحاط نفسه بمجموعة من المريدين المنتدبين ، في معظمهم ، من بين مواطنيه من أبناء القبائل العربيّة. ودرّس بالمهديّة في رباط شقانس ، ثم بالقيروان حيث أدركته المنية وكان يبلغ من العمر سبعين سنة ودُفِن في محرّم سنة 621 هـ / فبراير سنة 1224 م(12).

---

8) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص 363.

9) في «مجموع مناقب التونسيّين» ، مخطوط ح. ح. عبد الوهاب.

10) بقيا مع بعضهما عدة أشهر في سنة 599 هـ / 1203 م. وإثر وفاة أبي علي راجت إشاعة مفادها أنه قد تسمّم بأمر من ابن نخيل وزير الوالي الحفصي عبد الواحد (1207 – 21). معالم الإيمان ، 271/3 – 3.

11) معالم الإيمان ، المرجع المذكور.

12) مناقب الدهماني ، في أماكن مختلفة ، معالم الإيمان ، 263/3 – 285 بنو دهمان هم فرع من فروع رياح ، (بني علي)، البربر، 35/2 – 40 و158/3.

وفي نفس السنة ، توفي بمدينة تونس في شهر رجب/أوت ، وليّ آخر من أصدقاء وزملاء الدهماني ، ومن قدماء تلامذة أبي مدين ، وهو عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدوي الذي دُفن «بمقبرة الشيوخ» بالمرسى على طريق قمرت. وهذا الصوفيّ المشهور بالزّهد ، كان قد قدم من المهديّة. بعدما اعتكف بالمنستير. ويبدو أن إمام جامع مسقط رأسه كان قد أعلن عن رفضه الصلاة عليه بعد موته ، لأن تزهّده المفرط يعتبر من قبيل الانتحار المقصود ، ولكنّ الإمام هو الذي توفّي قبل الوليّ.

وسيحتل عبد العزيز المهدوي دومًا وأبدًا مكانة مرموقة في تاريخ التصوّف الإسلامي ، بإعتباره مضيف المرسي الذائع الصيت ابن العربي الذي وجّه إليه كتابه «رسالة القدس» ، في سنة 600 هـ/1203م[13]. ولكن منطقة تونس قد احتفظت أكثر بذكرى صوفي آخر معاصر للمهدوي ، وهو أبو سعيد خلف بن يحيى التميمي الباجي. الذي توفّي طاعنًا في السنّ في شعبان 628 هـ/جوان 1231م ، ودفن في المنطقة الواقعة بين قرطاجنة والمرسى ، فوق الربوة التي أصبحت تحمل اسمه (سيدي أبو سعيد). وقد قام ذلك الشخص ، طوال أكثر من عشرين سنة ، بنشر التعاليم الصوفيّة لدى سكّان مدينة تونس وضواحيها ، رافضًا جميع العروض التي قدّمها اليه ، خلال مدّة ولايته (1222– 23) السيّد الموحّدي أبو العلاء ، الموالي للنظريّات الصوفيّة[14].

2 – سيدي أبو الحسن – معاصروه وخلفاؤه (القرن الثالث عشر) :

وهكذا ففي الوقت الذي أصبح فيه الحفصيّون يتحكّمون نهائيًا في إفريقيّة ، كانت الحركة الصوفية تضمّ في مناطق مختلفة من تلك البلاد عددًا من الممثّلين البارزين. ولكنها ستكتسي أهميّة أكبر خلال القرن الثالث عشر وستكتسح فئات اجتماعية أكبر عددًا وأشدّ تنوّعًا. وسرعان ما ستصبح عاصمة الدولة الجديدة في مقدمة تلك الحركة ، لا سيما تحت تأثير شخص من الطراز الأوّل ، وهو سيدي أبو الحسن علي الشاذلي ، أو «سيدي بلحسن».

فقد قدم أبو الحسن من المغرب الأقصى ، حيث ولد حوالي سنة 593 هـ / 1197 م في قبيلة

---

13) أنس الفقير ، ص 126 ومعالم الإيمان ، 282/3 وتاريخ الدولتين ، ص 74/41.

14) مناقب سيدي أبي سعيد ، في أماكن مختلفة. (يقال إن هذا الرجل المولود في سنة 551 هـ / 1152 م قد حجّ في سنة 603 هـ / 1207 م وأقام ثلاث سنوات في مكة وسوريا قبل أن يعود إلى إفريقية) ، تاريخ الدولتين ، ص 34/19.

غمارة ، وكان شيخه الوليّ الصالح مولاي عبد السلام بن مشيش[15] المتوفى حوالي سنة 624 هـ/1227م ، شقيق جدّ أشراف وزّان. وقد كان أبو الحسن الشاذلي هو نفسه يدّعي أنه من الأشراف الحسنيّين. ويرجع أصله الى قرية شاذلة الواقعة في منطقة تونس ، وقد اندثرت الآن ، وهناك بدأ يظهر تصوّفه في إفريقية ، قبل مدة قليلة من ارتقاء أبي زكرياء الى الحكم. وبعدما إعتكف في جبل زغوان الذي كان آنذاك ملجأ عاديًا للزهاد والورعين ، استقرّ في قلب مدينة تونس واستمال اليه عددًا من المسلمين. وقد حظي بقبول حسن من قِبَل سيدي أبي سعيد الباجي الذي كان في آخر أيام حياته ، وربما يكون قد حظي أيضًا باهتمام بعض رجال البلاط وتقديرهم ، في عهد أبي زكرياء ، إذ يقال — حسبما جاء في كتاب «مناقب سيدي أبي الحسن» — إنهم قد حموه من مناهضة أحد العلماء الرسميّين ، الذي وشى به إلى الأمير باعتباره مشوشًا علويًّا مخطرًا. ومهما يكن من أمر فقد وجد أبو الحسن نفسه مضطرًّا الى الرحيل. فتحوّل الى مصر ومنها الى الحجاز لأداء مناسك الحجّ. وبعد ذلك بقليل يقال إنه أقام فترة ثانيّة في مدينة تونس من جانب باب الجديد ، قبل أن يرتحل نهائيًا الى المشرق ، حيث ستدركه المنيّة سنة 656 هـ/1258م[16].

ومن إفريقية ، استصحب معه الى مصر بعض الأتباع الذين كوّنوا بدورهم أتباعًا آخرين في تلك البلاد ، ومن أشهر أولئك المريدين ، الأندلسي أبو العبّاس أحمد الانصاري المرسي الذي غرق في البحر قرب عنابة ، وكان الشيخ قد تمكّن من ضمّه إليه في تونس وهو لا يزال شابًّا[17]. وعندما غادر أبو الحسن هذه المدينة بدون رجعة ، ترك بها أغلب أتباعه الذين كان عددهم كبيرًا. وكان قد كوّن على عين المكان مجموعة كبيرة من المريدين. فكيف يمكن تفسير مثل هذا النجاح الجدير بالملاحظة ؟

فقد مرّ بإفريقية أيضًا عدد من الصوفيّين المشهورين ، القادمين من الخارج ،

---

15) أنظر حول هذا الوليّ ، Xicluna في *Archives marocaines* ، ج. 3 ، 1905 ، ص 119 — 133 و A. Ficher في *Z.D.M.G.* ، 1917 ، ص 209 — 222 ، أنظر أيضًا : Asin Palacios ، في ، الأندلس 1945 ، ص 9 — 11.

16) Haneberg ، أبو الحسن الشاذلي ، *Z.D.M.G.* ، 1853 ، ص 13 — 27 ومناقب سيدي أبي الحسن ، ص 13 — 4 ، 24 ، 146 ومناقب سيدي أبي سعيد ، ص 55 — 6. و Asin Palacios ، الأندلس ، ص 12 — 22 ، 1945. ومن بين كبار رجال الدولة الذين اعتبروا موالين له نذكر أبا عبد الله اللحياني شقيق الأمير و«الحاجب» ابن أبي الحسين. وأما عدوّه الألدّ فيقال إنه قاضي الجماعة آنذاك ، أبو القاسم البراء ، ولكن يبدو أن هذا الأخير لم يتولّ قضاء الجماعة إلّا فيما بعد.

17) مناقب سيدي أبي الحسن ، ص 146 — 7.

سواء قبل قدوم صاحبنا أو بعد ذلك بقليل ، ولكنّهم لم يتركوا بها أي أثر محسوس. من ذلك مثلاً أن ابن العربي قد زارها في سنة 590 هـ / 1193 م وفي سنة 598 هـ / 1201 م ، ولكنّه لم يلتقِ إلّا ببعض الأصدقاء القليلين[18]. وفي منتصف القرن الثالث عشر تعرّض ابن سبعين ، أصيل مرسية مثله ، لعداء علماء تونس واضطرّ الى مواصلة طريقه نحو الشرق دون أن يتمكّن من نشر مذهبه. ولم يقم أهمّ تلميذ من تلامذته ، وهو أبو الحسن علي الششتري إلّا بزيارة خاطفة الى إفريقيّة ، لم تسفر عن أية نتيجة إيجابية[19]. فبالنظر الى فشل هؤلاء الأندلسيّين ، يكون نجاح المغربي [أبي الحسن الشاذلي] ذا دلالة بالغة.

ذلك أن تشعّب النظريّات الفكرية الأندلسية الناتجة عن عدة قرون من الثقافة العالية ، لم يكن ملائمًا لأهل إفريقية. إذ أن أولئك القوم لم يكونوا في الجملة من أصحاب النظريات الفكرية ، وحتى إذا ما تسنّى لهم البروز في ممارسة مداركهم العقليّة ، في ميدان الفقه مثلاً ، فقد كانوا يتميّزون بمناقشة بعض الحالات المعيّنة وإدراك بعض الأمور الملموسة أكثر مما كانوا يتميّزون باعتبار المبادئ المجرّدة والنظريات التأليفية الجسورة. وبناء على ذلك فإن تصوّفهم ذاته قد وجد صعوبة للبقاء في المستوى المتوسّط الذي وضعه سيدي أبو مدين بواسطة نوع من الحلول الوسطى ، وكانوا ميّالين بطبيعتهم الى تقبّل صيغة من التصوّف أقلّ ارتفاعًا من الصيغ الأندلسية ، وهي الصيغة التي استنبطها المغرب الأقصى بصورة تكاد تكون تلقائية ونشرها في بقية أنحاء المغرب الإسلامي طوال عدّة قرون.

والجدير بالملاحظة أنّ سيدي أبا الحسن لم يكن يفتقر الى الثقافة ، ولكن نظريته لم تكن تكتسي أية صبغة إبداعية أو معمّقة ، وجدليّته كانت بسيطة ، وتجربته الدينية لم تكن شبيهة بتجربة ابن العربي مثلاً. وبالعكس من ذلك ، فإن حِكَمه الأخلاقية والابتهالات

---

18) Asin Palacios ، *El mistico murciano Abenarabi* ، ص 37، 49 – 51. وخلال رحلته الثانية زار في المرسى الزاهد سيدي جرّاح بن خميس (وقد جاء في تاريخ الدولتين ، ص 74/41 – 75 أن «مرسى سيدي جرّاح [كان] يعرف في القديم بمرسى ابن عبدون واشتهر بعده بسيدي جرّاح المذكور لملازمته الاحتراس به». أليس هو نفس الشخص التونسي ، عبد الله بن خميس الذي زاره ابن العربي حافي القدمين؟). وفي تونس درس كتاب الصوفي الأندلسي الشهير ابن قاسي تحت إشراف ابن المؤلف. ألم يزر أبا مدين في بجاية عند عودته عن طريق تلمسان؟ وأثناء رحلته الثانية من المغرب الأقصى إلى الشرق عن طريق بجاية ، توقّف بتونس مدة تناهز التسعة أشهر ، وشرع عند عبد العزيز المهدوي في تأليف كتابه «إنشاء الدوائر» الذي هو مبحث في نشأة الكون.

19) عنوان الدراية ، ص 139 – 143 والبربر ، 344/2 – 5. إلّا أن أحد أبناء بجاية من ذوي الأصل الأندلسي، وهو أبو زكرياء الرندي، أصبح عن طريق المطالعة من أتباع ابن سبعين، البربر، 20/3.

التي ألّفها – ومن أهمّها «حزب البحر»[20] الذي ظهر لأوّل مرّة في المشرق – كانت تتّسم بالورع والثقة الصوفية في الله ، بصورة كفيلة بالتأثير في الأرواح الزكيّة . ولكنه كان على وجه الخصوص من أوّل وأبرز الدعاة المغاربة الذين ساهموا في إكساب التصوّف المغربي تلك الصبغة «الطرقية» التي لم يستطع التخلّص منها لحدّ الآن.

ويتميّز ذلك الاتجاه الذي تأكد في إفريقية منذ القرن الثالث عشر بخاصّيتين أساسيتّين ، وهما شخصيّة الشيخ الخارقة للعادة وحب الأشياء الغريبة . فالصوفي الذي يترفع بما فيه الكفاية عن الناس العاديّين يصبح ، في نظر أتباعه «وليّ الله» . كما ان القوّة الروحيّة التي صار يتصرف فيها ، أي تلك «البركة» العجيبة ، تجعل منه كائنًا استثنائيًا يخشاه الناس ويرغبون فيه في نفس الوقت . وهو لم يحظ بذلك الامتياز بفضل علمه أو ورعه ، ولا حتى ، في أغلب الأحيان ، بفضل أعماله الحميدة أو معرفته للنظريات الصوفية ، بل بفضل إصراره على الاتّحاد مع الذات الالاهية ، بواسطة بعض العبادات الخاصة ، مثل التهجّد والصوم والعوز. كما ينبغي الحصول على التقليد من طرف أحد الشيوخ الذي تقلد هو نفسه «الولاية» من قبل ، وهكذا يرتبط المستفيد ، بواسطة سلسلة وهميّة أو حقيقية ، بأقطاب التصوّف الإسلامي في المشرق ، ويرتبط بواسطتهم بعلي ومحمّد. وخلال العصر الذي يعيش فيه ، يسعى زملاؤه وعامّة الناس إلى إحلاله أعلى مرتبة ممكنة من مراتب المتصوّفين.

وفي العادة ، يرتدي الوليّ ملابس بسيطة أو رثّة ، إذ أنّ ثوبه «المرقّع» الذي يفوق في الرثاثة «خرقة» الصوفيّين المعروفة[21] ، هو الذي يسترعي الأنظار من أوّل وهلة . أما القوت الأدنى اللازم لتغذيته ، فيتمثل في العطايا التي يقدمها إليه بعض الخواص أو الهبات العجيبة التي يهبها له الله ، وتسمّى هذه وتلك «الفتوح» . ويمكن أن يكون الوليّ قد تلقى تعليمًا دينيًّا تقليديًّا ، كما يمكن أن يكون ذلك «العارف» «عالمًا» أيضًا ، ولكن ليس ذلك المهمّ ، إذ يمكن أن يرتقي الى درجة الولاية ، رجل جاهل أو مجذوب ، يرميه الناس العاديّون بالجنون. فالمهمّ ، هو أن تظهر «مناقب» الشخص وقدرته الخارقة للعادة ، عن طريق «الكرامات» و «الخوارق» العديدة[22]. على انّ تعداد تلك الكرامات بالتفصيل يجرّنا الى بعيد ويفضي بنا الى الأغراض العادية التابعة لسِيَر القديّسين. ولكن يمكن أن نلاحظ باختصار أن الولّي يظهر

---

20) ابن بطوطة ، 1/40 – 44.

21) أنظر حول الفرق في القديم بين «المرقّع» و «الخرقة» ، L. Massignon ، *La passion d'Al-Hallaj* ، باريس 1921 ، ص 49 – 51.

22) تميّز النظريات الصوفية بينها وبين «المعجزات» التي هي من صفات الأنبياء.

في أغلب الاحيان في مظهر العرّاف وصانع الخوارق أو الشفيع لدى الله. وانه صاحب رؤى في اليقظة أو المنام، كما أنه يدرك ما يجول في خواطر الناس، حتى الغائبين منهم، ويعلم ما يجري من بعيد وما سيحصل في المستقبل، ويؤوّل الأحلام، ويتجلّى هو نفسه، ويُنجد الناس من بعيد ويتولى نقل الأشياء بصورة سحريّة ويبرئ المرض بأدعيته أو لمساته، ويتسبّب، بواسطة تدخّله لدى الله أو عن طريق بركته لا غير، في نجاح أتباعه وهلاك أعدائه. وهكذا نرى أن المهمّ أكثر، ليست قيمة الشخص الذهنية أو الأخلاقية، المتأكدة من خلال تجرّده ونزاهته، بل نجاعة ولايته العملّية الخاضعة لصنع الخوارق بصورة ملموسة.

وعندما يصل الوليّ الى هذه الدرجة في طريق التصوّف، فإنه قليلاً ما يشترك مع بقية الناس في هذه الحياة الدنيا المضطربة والتي لا طائل من ورائها. وإذا لم يتجوّل في الأرياف أو شوارع المدن لتعليم الناس بأقواله العرّافيّة أو بمظهره، فإنه ينعزل في «خلوة»، أو حسب العادة التي ستنتشر فيمَا بعد، عندما يفرض عليه ذلك أو يسمح له بذلك عدد المريدين، يستقرّ في محلّ، يديره من الناحية المادية أحد أصدقائه أو خدمته، ويقوم فيه بتعليم أتباعه، ويتلقى فيه زيارة المعجبين به ويأوي فيه بعض تلامذته وضيوفه، ويقيم فيه فيما بعد ضريحه ذاته، وتلك هي «الزاوية». ولكن، لئن عوّضت الزاوية الرّباط القديم، فإن صاحبها الذي بقي في نظر العامة الزعيم الأمثل للعقيدة المناضلة، قد احتفظ بتلك التسمية القديمة البليغة المعنى وهي «المرابط».

وتتركّب حاشية الوليّ أو المرابط من الأتباع المتعلقين به، أو «الفقراء»، وهو الاسم الذي يحلو لهم أن يطلقوه على أنفسهم. وقد منّ الله عليهم جميعًا بفضله فزهدوا في الدنيا ونذروا أنفسهم لحبّ الله. والجدير بالملاحظة أنّ النصوص تؤكّد على الظروف الغريبة في أغلب الأحيان، لذلك التحوّل المفاجئ، وذلك الاختيار المباغت لسلوك جديد مطابق لإرادة الله، وذلك التغيّر النفساني الذي يطلقون عليه عبارة «التوبة». ويسمّى التلميذ المبتدئ الذي يأتي لتلقّي دروس الشيخ ويضع نفسه بكلّ ثقة تحت إدارته الروحيّة المحدودة[23]، «المريد»، في حين يكوّن الصوفيّون المتدربّون من قبل والملتفّون حول الشيخ، مجموعة «الإخوان». ويكرّس – إن صحّ التعبير– موكب «العهد» بلوغ المريد درجة النضج الصوفي التي يكون الشيخ قد اعترف بها إثر عدة جلسات جماعية مطوّلة[24]. وتنتهز فرصة الجلسة

23) أنظر مثالاً للانقياد المطلق إلى الشيخ، في معالم الإيمان، 67/4.

24) بالنسبة إلى القرن الرابع عشر في قسنطينة، أنظر مشهد «العهد» الذي وصفه ابن القنفذ بكل دقة حسب ذكرياته الخاصّة، في «أنس الفقير»، ص 140.

العامة أو الخاصة المنتظمة على نطاق واسع أو ضيق ، وتعرف باسم «الميعاد» ، لإلقاء بعض الدروس النظرية أحيانًا ، ولكنها تتمثل عادة في بعض التمارين الروحية التي تميل إلى التحوّل إلى بعض طقوس ثابتة ، كتلاوة بعض النصوص الدينيّة وعزف أو الاستماع إلى بعض القطع الموسيقية التي تثير النشوة والانجذاب أو الاسترفاع ، وتلاوة «المدائح والاذكار» (أو الورد) ، مع الإستعانة بالسبحة ، وهي ظاهرة ستنتشر أكثر فأكثر عبر القرون ، مع الملاحظة أن لكل طريقة أو شيخ أذكار خاصّة. وممّا لا شكّ فيه أن الطريقة الصوفية التي ستزدهر في شمال إفريقيا اعتبارًا من القرنين الخامس عشر والسادس لم تظهر عهدئذ ، بنظامها الواسع وفروعها المتعددة ، ولكنّ عناصرها الأساسيّة بدأت تبرز ، فهي حينئذ بقيد التكوين.

وبصرف النظر عن المريدين ، تحوم حول الوليّ مجموعة من المعجبين والمتعاطفين الذين يرتبطون به بعلاقات احترام ، أقلّ أو أكثر تباعدًا. فيلتجئون اليه عندما يصابون بمرض ، وفي وقت الشدّة وكذلك عندما تهددهم بعض الأخطار أو بمناسبة نشوب بعض الخلافات. كما يستشيرونه حول كلّ أمر مخطر ويتوسّلون اليه من قريب أو من بعيد. وبعد وفاته[25] يزورون ضريحه للتبرّك ، في أوقات محدّدة ويلتمسون تدخّله في بعض الأمور الدنيويّة. وبهذه الصورة سيساعد التصوّف على انتشار عادة تقديس الأولياء ، التي سينصهر فيها الى يومنا هذا ذلك الرصيد الوثني القديم الملازم للروح البربريّة.

وممّا لاشكّ فيه ، أنّ التصوّف الإفريقي في غضون القرن الثالث عشر لم يتخذ بالضبط شكل الحركة الطرقيّة التي رسمنا ملامحها منذ حين بإيجاز. كما لا ينبغي من ناحية أخرى أن ننسب الى أبي الحسن الشاذلي وحده ، بعض مظاهر الحياة الصوفية التي ستطغى أكثر فأكثر على المظاهر الأخرى. ذلك أن جلّ تلك العناصر كانت موجودة من قبل ، وقد تمّ التأكيد ، على وجه الخصوص ، لدى عدد من شيوخ التصوّف في إفريقيّة ، على المظاهر الخارجية والخوارق والمنبّهات البدنية[26] وإثارة الحماس الجماعي وتقديس شخصيّة الشيخ التي تفوق قدرة البشر. وتبعًا لذلك فإن التصوّف الذي اتجه الى الطبقات الشعبية وانتدب أتباعه من بين الفئات الاجتماعية المختلفة ، عوض أن يرفع المستوى الذهني لأولئك الأتباع قد حطّ من مستواه في أغلب الأحيان. وهكذا فإننا نلاحظ أن العمل الذي قام به سيدي أبو

25) أنظر حول بركة الوليّ الراحل ، عنوان الدراية ، ص 20 – 29.

26) أن أبا الحسن الشاذلي ، أو أحد مريديه ، هو أوّل من استعمل حبّات القهوة كمنبّه أثناء حلقات الذكر ، ومنها جاءت تسمية القهوة باسم «الشاذلية». ولكن لم أجد في المراجع أيّ شيء حول هذا الموضوع ، بالنسبة إلى الغرب الاسلامي في العصر الوسيط.

مدين للتوفيق بين مقتضيات الجمهور المغربي العريض وبين السموّ بالقيم الروحيّة الى مستوى أرفع ، قد أصبح معرّضًا للخطر أحيانًا من طرف الأشخاص المنتسبين إليه.

وفي عهد كلّ من أبي زكرياء والمستنصر ، كان يوجد في منطقة تونس عدد من تلامذة وخلفاء المتصوفين المعاصرين لأبي مدين ، مثل ذلك المريد القديم لعبد العزيز المهدوي ، والمكلّف سابقًا بتموين المريدين ، وهو عبد الله بن علي الهوّاري ، أصيل نابل ، المعروف بإسم «أبونا عبد الله» والمتوفى سنة 659 هـ/1261م[27]. كما نشير أيضًا الى شخصين آخرين من أتباع سيدي أبي سعيد السابقين ، وهما إمام جامع سيدي أبي سعيد ، يعقوب المحمّدي المدفون في المعلّقة[28] ، وعياض بن مخلوف الزيات التميمي المتوفى سنة 650 هـ/1252م والمدفون بمدينة تونس قرب باب الجديد[29].

ولكن طريقة أبي الحسن الشاذلي هي التي ستتأكد فيمًا بعد ، باعتبارها تضمّ أكبر عدد من المريدين الذين توافدوا على ذلك الوليّ ، في حين لم يكن يحيط في السابق بكل شيخ من شيوخ التصوّف في إفريقية سوى بعض الأنفار. وقد كان أتباع الشيخ المغربي ينتمون إلى مناطق ترابية مختلفة ، فمنهم المغاربة ذاتهم والأندلسيون والأفارقة من ذوي الأصل العربي أو البربري ، وأحيانًا الأشراف أو الموحّدين الهنتاتيوّن التابعون لقبيلة السلطان. ومن بين أولئك الأتباع ، تشير المصادر الى وجود كاتب قاضي الجماعة ، الذي يدلّ اسمه على أنه كان زنجيًّا أو مولّدًا ، وهو ابن سودان ، وكذلك إلى وجود موظف من موظفي المخزن[30]. وتبدو مدينة تونس التي اتسعت وتجمّلت بعناية سلاطين بني حفص الأوائل ، وكأنها قد اكتُسِحَت من طرف أولئك الأتباع في بعض أحيائها ، لا سيما الربض الجديد الواقع على الربوة الجنوبية الغربية التي تشرف من جهة على المدينة ومن جهة أخرى ، على [سبخة] السيجومي. وبعد وفاتهم ، سيدفن «أصحاب» سيدي أبي الحسن السابقون في مقابر تلك المنطقة أو في مقبرة الزلاّج الواقعة في المنطقة الجنوبية الشرقية ، في حين كان الشيوخ التابعون للجيل السابق يدفنون في ضواحي المدينة ، سواء في قرطاج أو في المرسى.

---

27) أنس الفقير ، ص 126 والفارسيّة ، ص 329 وتاريخ الدولتين ، ص 51/28 و74/41 وقد دفن في المرسى في نفس المقبرة التي يوجد بها قبر شيخه.

28) مناقب سيدي أبي سعيد ، ص 58 و70.

29) نفس المرجع ، ص 64 وتاريخ الدولتين ، ص 46/26. أنظر أيضًا مناقب المعي بالأمر في مجموعة حسن حسني عبد الوهاب.

30) مناقب سيدي أبي الحسن ، ص 24.

ويمكننا بسهولة ضبط قائمة في أسماء حوالي خمسين صاحبًا من أولئك الأصحاب[31]. ولكنّنا سنكتفي بذكر البعض منهم ، وهم : «خادم» أبي الحسن الشاذلي ، ماضي بن سلطان المسروقي[32] ، و«القطب» علي القرجاني المشهور بخوارقه ، وقد أطلق اسمه على مقبرة من مقابر تونس ، ومحمد الشريف المتوفى سنة 666 هـ/1268م ، وما زال ضريحه موجودًا إلى الآن شمال جامع الهواء ، وعلي الحطّاب ، وهو أقدم أصحاب الشيخ في تونس ، وقد توفّي سنة 671 هـ/1273م ودفن في سهل المرناقية ، على بعد حوالي ثمانية عشر كيلومترًا من تونس ، وأقيمت على قبره زاوية خلال القرن الماضي[33] ، وحسن السيجومي المدفون على ضفاف السبخة التي تحمل اسمه[34].

وينبغي أن نشير إشارة خاصّة إلى أبرز أصحاب سيدي أبي الحسن ، وهي المرأة الشهيرة السيّدة عائشة المنوبية أو للاّ المنوبية. وهي أصيلة قرية منّوبة الواقعة غربي مدينة تونس على بعد ستة كيلومترات ، حيث برزت موهبتها إثر بعض الرؤى ، وكانت تبلغ من العمر اثنتي عشرة سنة. وعندما بلغت سنّ الكهولة تشبّعت بتعاليم أبي الحسن الشاذلي وعاشت في مدينة تونس ، ما عدا بعض فترات الاعتكاف التي قضتها في زغوان. وقد كانت تتجوّل في شوارع المدينة ، ولا سيما الأحياء الحفصيّة الجديدة ، مرتدية ملابس رثة ومتظاهرة بمظهر المرأة المجنونة (أو المهبولة). ولكنّ الناس كانوا ينسبون اليها بعض الخوارق ويحترمونها. وقد طالب بعض العلماء باعتقال تلك المرأة الشاذة التي أثار سلوكها المتحلّل من كل الضوابط ، استنكار بعض الناس ، ولكن يقال إن السلطان نفسه قد اعترض على مسّ تلك المرأة التي تحظى بمثل تلك الشعبية ، والتي قد يكون انتقامها رهيبًا. ولم يخش بعض رجال الدين الرسميّين التنويه بمزاياها وفضلها. وقد توفّيت في رجب سنة 665 هـ/1267م ودُفنت في أعلى نقطة من الربوة المشرفة على تونس من الناحية الجنوبية الغربية ، في المكان الذي أصبح

---

31) ورد في مجموعة حسن حسني عبد الوهاب ، ذكر خمسة وأربعين صاحبًا تحت عنوان «الأصحاب الأربعون». ويمكن أن نضيف بعض الأسماء اعتمادًا على بعض المصادر الأخرى. [أنظر أيضًا: رجال الأربعون أصحاب الإمام الشاذلي، محمّد بن الخوجة، المجلة الزيتونية، المجلد 4، ج. 9، جوان 1941].

32) أصيل «المسروقين»، وهي قرية تقع في منطقة القيروان، ومن باب الصدفة أن سيدي أبا يوسف الدهماني مولود في مكان غير بعيد عن تلك القرية

33) تقام احتفالات في تلك الزاوية في الربيع والخريف.

34) يبدو أن تلك السبخة (سبخة سيجوم) قد أعطت اسمها لذلك الشخص (السيجومي) ، ثم أصبحت فيما بعد تعرف باسمه (سبخة السيجومي).

يسمّى منذ ذلك التاريخ «المنوبيّة». وما زال قبرها يُزار الى يومنا هذا في اليومين اللذين عينتهما هي نفسها أثناء حياتها، وهما الإثنين والجمعة، لا سيما من طرف النساء المصابات بالعقم[35].

إلّا أن المعارضة التي حاول بعض العلماء إبداءها ضدّ الحركة الصوفية، على الأقلّ بالنسبة الى مظاهرها الأشدّ جسارة والأكثر وضوحًا، لم تستطع التغلّب عليها في آخر الأمر، وستنتشر تلك الحركة اعتبارًا من ذلك التاريخ، دون التعرّض لأيّ خطر. بل إننا سنشاهد في تونس خلال الربع الأخير من القرن الثالث عشر، أحد شيوخ الزوايا المشهورين، وهو أبو محمد عبد الله المرجاني، يربط علاقات متينة مع العائلة المالكة ومع بعض كبار الفقهاء. وقد وُلد في بيته، إثر إعدام الواثق سنة 678 هـ/ 1279 م، ابن هذا الأخير، السلطان المقبل أبو عصيدة الذي تولّى تربيته. وعندما استشاره أبو حفص الأوّل سنة 694 هـ/1295م في شأن ولاية العهد «أشار عليه الشيخ بصرف العهد الى محمد بن الواثق فقبل إشارته»[36]. ويشير المؤلّف المالكي المدقّق، ابن الحاج، أصيل فاس ونزيل مصر، الى أن المرجاني كان مخبرًا، في حين تذكر المصادر الأخرى أنه كان شيخًا مباشرًا. وعندما توفّي سنة 699 هـ/1300م، حزن لوفاته صديقه الحميم، قاضي الجماعة أبو يحيى الغوري الذي كان مريضًا من قبل، ولم يلبث أن التحق به[37].

3 – المدارس والحركات الصوفية (القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر):

إن الحركة الصوفية التي ترسّخت بمثل تلك القوّة في العاصمة، قد تقدّمت أيضًا في بقيّة أنحاء إفريقيّة، وبالخصوص في نفس المراكز التي سبق أن تعرّضنا لها، وهي بجاية والقيروان والساحل والجريد.

ففي بجاية، حيث لا تزال مستمرّة آثار سيدي أبي مدين المباشرة، يبدو أنها قد احتفظت مدّة طويلة بصيغة خارجية معتدلة وبأسس ثقافية متينة. ذلك أن كثيرًا من الصوفيّين الذين أشار اليهم، بالنسبة الى ذلك العصر، صاحب «عنوان الدراية»، كانوا

35) مناقب للاّ المنوبية، في أماكن مختلفة، و Sonneck، في المجلّة الآسيويّة، ماي 1899، ص 485 – 494.

36) تاريخ الدولتين، ص 42 – 76/3 – 7.

37) بالإضافة إلى المرجع السابق، أنظر، الذهبي، تذكرة الحفاظ، حيدر أباد، 1334 هـ، ج. 4، ص 270 والمدخل في أماكن مختلفة.

متضلعين في الفقه[38]، ومنهم من كانوا يشتغلون بالعدالة والتدريس، كما كان بعضهم من الشعراء الصوفيّين البارزين. ولم يكونوا متعلقين أكثر من اللازم بالخوارق، ربّما باستثناء المجموعة التي تكوّنت حول الأندلسي المغربي، العابر سبيل، علي بن أحمد التجيبي الحرالي المتوفّى في المشرق سنة 637 هـ/1239– 1240م[39] والجدير بالملاحظة أن التأثير الكبير الذي كان لذلك الصوفي، يشبه في بعض جوانبه التأثير الذي تركه في تونس أبو الحسن الشاذلي القادم هو أيضًا من المغرب الأقصى. كما أن الوليّ المغربي، محمد بن أبي القاسم السجلماسي، الذي أقام هو أيضًا في بجاية، كان من أتباع أبي محمّد صالح وليّ مدينة سلا، الذي هو نفسه من تلامذة سيدي أبي مدين، حسب زعمهم[40].

وقد تكاثر الصوفيّون في المنطقة الممتدّة من القيروان الى الساحل، حتى قال بعضهم، حوالي منتصف القرن الثالث عشر، بدون أن يخشى التكذيب: «إن الساحل عامر بأولياء الله تعالى»[41]. ويبدو أن أهمّ أولئك الأشخاص الذين سجّل ابن ناجي ذكرهم في «معالمه»، كانوا ينتمون الى مدرستين اثنتين، ولو أنه من الصعب إثبات ذلك التمييز الذي لم تشر اليه المصادر بكلّ وضوح.

وتضمّ أولى المدرستين المذكورتين أتباع الدهماني، نخصّ بالذكر منهم ابن أخيه وصهره يعقوب بن خليفة المتوفّى سنة 669 هـ/1270 – 71م، والذي خلّد ذكره مسجد ابن طرخانه[42]، وعبد السلام بن عبد الغالب المسراتي، مؤلف عدّة كتب في التصوّف والفقه، المتوفى سنة 646 هـ/1248م[43]، وجميل بن ثغر الحبيبي، مراسل أبي الحسن الشاذلي الذي التقى به في الإسكندريه قبل التحوّل إلى مكة، حيث توفّي هناك[44]. ورغم ارتياب ذلك الوسط من النساء وخشية إمكانية إغراء النساء للرجال بمجرّد الحضور، ولو

---

38) أنظر مثلاً عنوان الدراية، ص 109 – 111، 118، 132، 134.

39) التكملة، نشرة كوديرا (Codera)، ص 687، وعنوان الدراية، ص 85 – 97 (وص 108 – 9، بالسبة إلى أحد أصدقائه الحميمين).

40) عنوان الدراية، ص 72 – 3.

41) معالم الإيمان، 52/4.

42) نفس المرجع، 27/4 – 9 و239. وطرخانة هي كنية زوجته الثانية، وقد أطلق على أحفاده اسم «بني طرخانة» وأصبح يدعى هو نفسه ابن طرخانة.

43) معالم الإيمان، 8/4 – 13.

44) نفس المرجع، 5/4 – 8 ومناقب سيدي أبي الحسن، ص 25 – 6.

كنّ عجائز[45] ، فإن الدهماني قد استقبل في زاويته الوليّة أم يحيى مريم ، القادمة من المنية ، وهي قرية تقع جنوب الساحل ، وتعتبر تابعة «لإقليم صفاقس». وقد كانت محتشمة ومتواضعة ، فتعلقت بالشيخ بكلّ تواضع وبعد وفاته بقيت وفيّة الى روحه الى آخر رمق من حياتها الطويلة[46]. ويبدو أن تلك المجموعة قد أولت أهمية إلى المسائل العقلية ، دون أن تهمل الخوارق. وقد تواصلت تلك النزعة في شخص أحد اعراب بني حكيم ، وهو المسمّى غيث بن قاسم الذي كان قد عاش طوال عشر سنوات في جوار الحبيبي ، وتمتّع بإقطاع عقاري هام ، في شكل وقف ، وذلك من قبل المستنصر. وتوفّي بالقيروان سنة 684 هـ / 1285 م[47].

أما المدرسة الأخرى ، التي هي أقرب عهدًا من الأولى ، فقد اتجهت على نطاق أوسع ، الى الدعوة والعمل. وكان قد أسّسها شيخ من شيوخ سدادة في الجريد ، يدعى أبا هلال ، واتخذت زعيمًا لها ، أبا علي سالم بن سعيد الحضرمي القادم من القرية الساحليّة قديد. وقد سبق لنا أن رأينا أبا علي سالم القديدي المذكور ، في ضواحي تونس ، سنة 1270 ، وهو يكافح بسلاحه ، إلى جانب سيدي عمّار ، ضد المشاركين في صليبيّة لويس التاسع[48]. وقد كان يرى من واجبه أن يساهم بنفسه في الجهاد ، وقد رأيناه مرّتين متتاليتين ، يتحوّل «للجهاد» ضدّ النصارى ، دفاعًا عن أهل سوسة والمهديّة. وانضمّ في سنة 680 هـ / 1282 م إلى «ركب الشيوخ» القاصد مكّة ، لأداء مناسك الحج ، صحبة عدد كبير من رجال الدين المرموقين في إفريقيّة. وستدركه المنيّة في شهر ذي القعدة سنة 699 هـ / أوت 1300 م ، في زاويته القيروانية التي يوجد بها قبر أمّه أمّ سلامة زينب التي كانت تعتبر من الأولياء الصالحين وقد دفنت هناك منذ سنة 670 هـ / 1272 م[49]. وقبل وفاة الشيخ بقليل ، توفّي رفيقه الورع محمد الرباوي الذي بنى «ميضات» القيروان ووسّع سورها[50]. كما توفّي قبل ذلك بثلاث سنوات تلميذه وصديقه محمد الدكالي المدفون بسوسة التي خصّته بالإجلال والتقدير ، وقد أقام بها آخر حياته[51].

---

45) معالم الإيمان ، 4/6 – 7.

46) مناقب الدهماني ، ص 48 ب و 49 أ ومعالم الإيمان ، 3/273 – 6.

47) معالم الإيمان ، 4/34 – 8 والرزنامة التونسية [محمد بن الخوجة] ، 1234 هـ ، ص 58 – 9.

48) أنظر الجزء الأوّل من هذا الكتاب ، ص 91.

49) معالم الإيمان ، 4/50 – 89 (وحول ركب الشيوخ ، أنظر ، الفارسية ، ص 350 – 1).

50) معالم الإيمان ، 4/43 – 50.

51) نفس المرجع ، 4/39 – 43.

ولقد أقام أبو علي علاقات طيبة للغاية مع أفراد مدرسة الدهماني. من ذلك مثلاً أنه استضاف ذات يوم في قرية قديد بعضًا منهم كانوا قد تحوّلوا صحبة عدد كبير من الأتباع لإصلاح ذات البين، بين أحد الفقهاء الأفاقيين وبين مواطنيه. وكان يحيط به عدد كبير من الأتباع، يبلغ عددهم حسبما يقال ثلاثمائة نفرًا في نفس الوقت. كما كان حريصًا على خدمة الغير وحماية السكان من الآفات الطبيعية مثل اجتياح الجراد، ومن التجاوزات الجبائية أو أعمال التخريب البدوية، وقد اكتسب سمعة رجل البرّ والإحسان، وذلك بالاشتراك مع بعض زملائه. وبتلك الصورة، بدأت تظهر وظيفة الولي الاجتماعية التي ستتفاقم وتعظم فيما بعد.

وخلال القرن الثالث عشر، تجاوزت الحركة الصوفيّة حدود المراكز التي انتشرت بها في أول الأمر. ففي اتجاه المنطقة الجنوبية الشرقية، وبالخصوص في البلاد الطرابلسية، غير بعيد عن قرية «الزاوية» الحاليّة، تمّ تأسيس زاوية لاستقبال الضيوف، بعناية الشيخ الفاضل أبو عيسى المتوفى سنة 673 هـ/1274 — 75 م والمنتمي، حسبما يبدو، الى قبيلة وشاح العربية. وقد استمرّ أبناؤه بعده في استقبال المسافرين والتدخل لدى الأعراب الرحّل، كي يُرجعوا الأشياء التي اغتصبوها. وفي بداية القرن الرابع عشر كانت زاويتهم تزخر بالكتب والأسلحة الثمينة التي أهداها اليهم بعض الأوفياء المعترفين لهم بالفضل. وكان يقوم آنذاك بدور مماثل في الجنوب التونسي قرب زريق، زاهد بربري يدعى سلاّم، وقد تمكّن من فرض سلطته على أعراب المحاميد واسترجع منهم بعض الحيوانات المسروقة(52).

ولكن ممّا تجدر الإشارة اليه في هذا الصدد هو تغلغل الأفكار الدينية التي يمثلها التصوف، في بعض فروع أعراب بني سليم وهلال. ولا شك أن بعض الأعراب الرحّل قد اعتنقوا الأفكار الصوفية منذ عهد بعيد، إذ أنّ بعض الأولياء الذائعين الصيت، أمثال أبي يوسف الدهماني، وغيث بن قاسم الحكيمي، كانوا من أصل أعرابي. أضف الى ذلك أنهم كانوا حريصين على جلب عدد من أبناء جنسهم الى حظيرتهم، وقد نجحوا في ذلك. وإذا كانت الأزمة الدينية حادّة، فإنها تُبعد المعني بالأمر عن وسطه الأصلي وتغيّر عقليّته ونمط عيشه. ويبدو أن الأمر كان كذلك بالنسبة الى المثالين التاليين، حيث انجرّت عن الأعمال التي قام بها بعض الصوفيين الأعراب، لدى أبناء جلدتهم، بعض الآثار الاجتماعية والسياسية الهامة.

---

52) رحلة التجاني، 2/103 — 4، 126 — 7.

ويتعلق المثال الأول بأحد أتباع الدهماني – أو بالأحرى ، حسب التواريخ ، ابن أخيه يعقوب بن خليفة – الذي سيتّبع ، بالنسبة الى القيروان ، طريقًا جديدة(53). فقد أظهر أحد أفراد قبيلة الكعوب الكبرى ، قاسم بن مَرًا ، في وقت مبكر استعدادات طيّبة للورع(54). وبعدما زاول دراسته في القيروان رجع إلى أهله ، ورغب في وضع حدّ لأعمال السطو التي كانوا يقومون بها ، فدعاهم إلى احترام «السنّة». ولم تنجح دعوته في أول الأمر إلّا لدى مجموعة من أولاد أبي الليل وسرعان ما أوشكت أن تتسبّب له في عداوة بقية القبيلة. فتوجّه عندئذ نحو مجموعة أخرى من بني سُلَيْم واستطاع أن يستميل إليه عددًا كبيرًا من البدو الخاضعين لسلطته ، وكوّن منهم شبه جماعة ذات صبغة صوفية اتّخذت لنفسها اسم «جنّادة».

وقد قاوم هؤلاء «الجند» الشواذّ بحدّ السيف قطّاع الطريق من أبناء جنسهم الذين ربما كانوا يعيشون بالغنائم التي سلبوها منهم وبإعانات السكان المستقرّين الموجودين تحت حمايتهم ، واستطاعوا تأمين المواصلات بين تونس والجريد. وعندما تفاقم الخطر بالنّسبة الى النهّابين الذين أصبحوا يخشون توقف حملاتهم العدوانية ، قرّر أولاد مهلهل المنتمون هم أنفسهم إلى قبيلة الكعوب ، أن يضعوا حدًّا لنشاط قاسم بن مرا. وبموافقة السلطان أبي حفص الأوّل (1284 – 95) الذي سبق أن لاحظنا ضعفه إزاء الأعراب ، حسب رواية ابن خلدون ، نصبوا له كمينًا وقتله أحد زعمائهم. ونشأ عن ذلك انشقاق كبير بين أولاد مهلهل وبين أقاربهم أولاد أبي الليل الذين ساندوا الرجل المصلح وسيساندون فيمَا بعد لا محالة ابنه وخليفته رافع. ولكنه قُتِل في سنة 706 هـ / 1306 – 7 م من طرف شيخ قبيلة حسن التابعة لبني سليم ، وكان أبوه قد تغلّب عليه من قبل ، فظنّ الناس أن تلك الحركة قد انقرضت. إلّا أنّ أولاد أبي الليل الراغبين دائمًا في الانتقام من قتلة قاسم ، قد عمدوا الى قتل أغلب شيوخ أولاد مهلهل. فأصبحت القطيعة بين الفرعين العتيدين من فروع الكعوب ، نهائية وذات عواقب وخيمة.

وحرصًا أيضًا على قمع أعمال السطو وتطبيق «السنة» الإسلامية ، حاول ، في منطقة الزاب الغربية ، في نفس تلك الفترة ، أحد أفراد قبيلة رياح ، المدعوّ سعادة(55) ، القيام بعمل

---

53) البربر ، 153/1 – 5. وجورج مارسي ، العرب في بلاد البربر ، ص 667 ، 670.

54) العبر ، 81/6.

55) لقد كان الزنوج يحملون اسم سعادة في كثير من الأحيان. فهل يمكن أن نستخلص شيئًا ما بخصوص نسب هذا الوليّ ، على الأقلّ من جانب أمّه؟

إصلاحي مماثل جدًّا للعمل الذي قام به قاسم بن مرا. وكان ذلك الشخص قد تأثّر في صباه بأمّه التي كانت مشهورة بالزهد والتقوى. ثم تابع دراسته الدينية في المغرب الأقصى، لدى شخص ورع في تازا. وعند رجوعه إلى تلغة في منطقة الزاب، شرع في بثّ دعوته، كما فعل قاسم، ولكن بحماس أشدّ ونفوذ شخصي أقوى[56]. وضمّ إليه عددًا من شيوخ الأعراب التابعين لفرع قبيلته أو لبعض الفروع المجاورة، من الذواودة وبني زغبة، وكذلك مجموعة من ذوي الأصل المتواضع. وأحرزوا جميعًا في أوّل الأمر بعض الانتصارات على نهّابي القوافل. ولكن عندما أرادوا أن يفرضوا على منصور بن فضل بن مزني، عامل الزاب، إلغاء المكوس غير الشرعية، في نظر الشريعة الإسلامية، أصبح الأمر يكتسي صعوبة أكبر. وقد جرت كلّ هذه الأحداث في السنوات الأولى من القرن الرابع عشر. وقد عارض ابن مزني أوامر الرجل المصلح، بل أنه أبعده عن تلغة، وذلك بالاعتماد على كبار شيوخ الذواودة وعلى الجنود النظاميّين الموفدين من بجاية. فقام سعادة ببناء زاوية بالقرب من تلك المدينة للإقامة بها، وجمع حوله عددًا كبيرًا من الأنصار المعروفين باسم «السنيّة» أو «المرابطين»، واستعان بهم على محاصرة مدينة بسكرة، بدون جدوى. وبعد ذلك بقليل قتله الجنود الحكوميّون، بينما كان يهاجم مليلي، وحُمِل رأسه الى ابن مزني.

ولكنّ موت المؤسّس لم يضعف الفرقة عسكريًّا. بل بالعكس من ذلك، فإنها ازدادت قوّة، برئاسة زعيم من فرع الذواودة، وأحد أتباع سعادة الأوائل، يدعى أبا يحيى ابن أحمد بن عمر. فحاصر هذا الأخير بدوره بسكرة وأتلف واحتها وانتصر على جنود ابن مزني المتحالفين مع مجموعات اخرى من الذواودة. وقد قُتِل أثناء تلك المعركة التي جرت سنة 713 هـ/1313 — 14م، أحد أبناء ابن مزني.

وبعد وفاة أبي يحيى اختار «السنيّة» زعيمًا روحيًّا جديدًا، وهو محمد بن الأزرق المولود في مدينة مغارة والذي زاول دراسته في بجاية. وقد تمكّن هذا الأخير، بإعانة بعض المجموعات الأعرابية، لا سيما أولاد سباع من الذوادة، من جعل الفرقة عاملاً سياسيًّا هامًّا في الجنوب. وتحصّل على جراية من قِبَل السلطان العبد الوادي أبي تاشفين الذي ما انفكّ يتدخّل عسكريًّا ضدّ الحفصيّين في إفريقية (من 1319 إلى 1330). ولكن بعدما انتصر على أولاد سباع، أقاربهم أولاد محمّد، ما لبث أن التجأ ابن الأزرق عند بني مزني الذين عيّنوه

56) مقدمة ابن خلدون، 2/203 — 5.

قاضيًا في بسكرة. ولكن «السنيّة» واصلوا نشاطهم برئاسة زعماء آخرين. ففي سنة 740 هـ/ 1339 – 40 م، هجموا بدون جدوى على بسكرة، بالاشتراك مع أهل ريغ وتحت قيادة شيخ أولاد محمد نفسه، الذي كان قد قاومهم قبل ذلك، ولكنه أصبح يحقد على عائلة بني مزني. وقد كانت تلك الواقعة آخر محاولة جدّية من قبَلهم.

وقد تداول أحفاد سعادة على رأس الزاوية التي شيّدوها. وحسب رواية ابن خلدون، كان أعراب رياح يعترفون لهم بحق منح جوازات مرور للمسافرين. وكان بعض الأفراد التابعين لقبيلة الذواودة يحاولون من حين لآخر إثارة قضية السنيّة، لا لأغراض دينية وتعبّدية، بل لأنهم كانوا يجدون فيها وسيلة لاستخلاص ضريبة العشر من المزارعين(57).

ذلك هو مصير الإصلاح الذي قام به ذلك الرجل الرياحي، وتلك هي نتيجة الإضطرابات التي تسبّبت في إثارتها، وهي مغامرة على غاية من الأهمية، حيث يتجلّى من خلالها بكلّ وضوح النزاع القديم القائم بين الأعراب الرحّل والمستقرّين، وكذلك بين الأعراب الرحّل المتحالفين، وحيث تتداخل الأغراض الدنيويّة مع الأغراض الدينية وكثيرًا ما تتطغى عليها، وحيث تتشابك التأثيرات وتتمازج الفئات الاجتماعية. وهذا يفضي بنا إلى أوج القرن الرابع عشر. فيتعين علينا أن نتساءل عن مصير الحركة الصوفية في بقيّة أنحاء إفريقية.

4 – الحركة الصوفية ضمن مجتمع القرن الرابع عشر:

لقد قلنا إن القرن الرابع عشر يمثّل في شمال إفريقيا عصر انتصار المذهب المالكي نهائيًّا، سواء بالنسبة إلى الأوساط الحكومية أو بالنسبة إلى أكبر قسم من الشعب. فقد كانت أسماء كبار الفقهاء المالكيّين تحجب إسم أيّ وليّ من الأولياء الصالحين في ذلك العصر. ومع ذلك فإن الحركة الصوفية قد كانت مزدهرة وقويّة. ولئن لم تتّسم آنذاك بأية صبغة طريفة بأتمّ معنى الكلمة، ولم يبرز في صلبها أي شخص ذائع الصيت، فإنها قد ظلّت صامدة إزاء المذهب السنّي السائد الذي قبلها إلى حدّ ما، وترسّخت وأكثرت من التدخّل في الحياة الاجتماعية، تمهيدًا للدور الذي ستقوم به في المستقبل.

57) البربر، 81/1 – 6 و135/3 وجورج مارسي، العرب في بلاد البربر، ص 648 – 650.

وتحت التأثير المتفاقم لأعمال الغزالي ، أصبح المذهب السنّي الموافق منذ عهد بعيد على درجة معيّنة من التزهّد ، يقبل كثير من مظاهر التجربة الصوفية ، بشرط أن تكون معتدلة. وقد لاحظ بعضهم بحقّ أن الرأي المتشدّد الذي أبداه ابن خلدون حول التصوّف لم يكن مطابقًا لآراء كثير من رجال الدين الرسميّين في عصره[58]. ولا شكّ أن الوظائف العمومية لم تكن تُعرَض عامّةً على الصوفيّين المعروفين والمباشرين لعملهم في صلب الحركة ، وقد كانوا هم أنفسهم غير راغبين في تلك الوظائف ، بطبيعة الحال. ولكنّنا نلاحظ أن أولي الحلّ والعقد الذين أصبحوا أكثر فأكثر يقبلون اعتناق غيرهم للنظريّات الصوفية أو يتأثرون هم أنفسهم بتلك النظريات ، لا يرتابون علانيةً إلّا من بعض مظاهر التصوّف.

ومن بين تلك المظاهر التي كان المذهب السنّي يرفض التوافق معها ، نجد مسألة استعمال الموسيقى «السماع» ، سواء في شكل مدائح وأذكار فردية أو في شكل حفلات موسيقية أو غنائية ، تُنظَّم لتوفير أسباب السموّ بالروح وتسهيل عمليّة الانجذاب. وقد ضبط الغزالي كعادته ، حول مشروعيّة ذلك الاستعمال ، تمييزات مرتكزة على الأشخاص والظروف. أما ابن العربي فقد استنكره من حيث المبدأ ، ولكنه سمح به ، بالنسبة الى الأرواح التي لم تبلغ بعدُ درجة الكمال[59]. وفي القيروان ، في النصف الأوّل من القرن الرابع عشر ، دافع عن الجلسات الموسيقية المحتشمة ، خلافًا لآراء الفقهاء المتصلّبين ، الفقيه موسى المناري الذي اعتنق النظريات الصوفيّة ، بعد اطّلاعه على كتاب «الإحياء». وفي أواخر ذلك القرن ، وفي نفس تلك المدينة ، قَبِل جميع الطلبة والمرابطين مبدأ «السّماع». ولم يبقوا مصرّين على استنكاره ، سوى الأشخاص الامتثاليّين المتقلّدين لمناصب رسميّة ، مقتدين بذلك بمواقف فقهاء مدينة تونس[60].

ومن ناحية أخرى ، لم تكن السنّة تستنكر زيارة قبور الأولياء الصالحين ، باعتبارها أعمال دينيّة. ولكنها لا يمكن أن توافق على الصبغة التقديسيّة الحقيقيّة التي أصبحت تتّسم بها تلك الزيارات ، أو تكتسيها من جديد (مستمدّة جذورها الراسخة من العصور القديمة) ، وذلك تحت إشراف الحركة الصوفية. بل إن تعدد تلك الزيارات المشبوه فيها ، قد كان

58) جورج مارسي في المجلة الإفريقية ، 1918 ، ص 129 – 130.

59) Asin Palacios ، *El Islam cristianizado* ، 1931 ، ص 182 – 190. ولنفس المؤلف ، حياة الأولياء الأندلسيين ، مدريد – غرناطة ، 1933 ، ص 40 – 50.

60) معالم الإيمان ، 138/4 – 9 ، وابن ناجي ، شرح الرسالة ، 361/2.

يستنكره كبار رجال المذهب المالكي في إفريقية[61]. وقد أدان بعضهم الأعمال التعبّدية أو السحريّة التي كان يقوم بها زائرو قبور الأولياء : مثل تقبيل تلك القبور أو «وضع اليد على القبر ومسح الوجه بها»[62].

وقد كان المستوى الثقافي للمرابطين يختلف بعضه عن بعض كلّ الاختلاف. فمنهم من كانوا متعلمين وقادرين ، لا فحسب على تعليم النظريات الصوفية بل أيضًا على تدريس جميع فروع العلوم الدينية تقريبًا. وبالعكس من ذلك كان الآخرون متحصّلين على ثقافة بدائية أو كانوا غير متثقّفين تمامًا. ولفائدة هؤلاء ، ألّف المفتي القيرواني الشبيبي المتوفّى سنة 782 هـ/1380م ، كتيّبًا في الفقه ، وذلك عندما اكتشف جهلهم بصورة مباشرة. فقد التقى ذات يوم بأعرابي ، تحوّل إلى رجل دين بلا استعداد ، إذ كان يجهل مبادئ العقيدة الإسلامية ، فلم يتمكّن المفتي من إقناعه بيوم القيامة إلّا بالالتجاء إلى يمين الطلاق[63]. ويدلّ الحادث التالي الذي رواه نفس المفتي ، على التفاوت بل التعارض الذي كان موجودًا بين أولئك الجَهَلة ، وبين الصوفيّين المتضلّعين في الفقه والشريعة. فقد روى أنّ رجلاً يدعّي الصلاح قدم الى القيروان وحظي بشعبيّة كبيرة لدى العامّة. وعندما تيقّن موسى المناري الذي كنا أشرنا اليه منذ حين ، من جهل ذلك الرجل ، أمر الأمناء بنفيه ، بعدما رفض القايد تطبيق ذلك القرار ، خوفًا من إغضاب الرأي العام. «وتبيّن بعد ذلك أنه زبّال بتونس يكنس تحت الخيل»[64] ، فلربّما كان مغامرًا صادقًا أو دجّالاً.

وعلى الصعيد الاجتماعي ، بل حتى السياسي ، كان يُقرَأ حساب أكبر فأكبر للطُّرُق الصوفية. فكما كان الشأن خلال الفترة السابقة ، بل ربما أكثر ، نظرًا لضعف السلطة الحفصية ، بالمقارنة مع السلطة المرينية المسيطرة آنذاك ، كانت إحدى المهامّ الأساسية ، لا سيما في المناطق المنخفضة ، تتمثّل في الدفاع عن السكان المسالمين ضدّ تجاوزات البدو. وقد كان تقاعس السلط العموميّة يدعو إلى الالتجاء الى الأشخاص الوحيدين الذين يستطيعون بما لديهم من نفوذ ، التنقيص من ذلك الضرر أو التخفيف من آثاره ، وهم رجال

61) أنظر رأي ابن عرفة الذي نقله الكتاني في «سلوة الأنفاس» ، فاس ، 1316 هـ ، 29/1.
62) معالم الإيمان ، 263/3.
63) نفس المرجع ، 208/4 — 223.
64) نفس المرجع ، 137/4 — 8.

الدين. ويمكن أن يكونوا من الفقهاء، أمثال الشبيبي المذكور أعلاه، عندما يكونون يتمتعون بنفوذ أدبي غير عادي، كما يمكن أن يكونوا في أغلب الأحيان، من الأولياء الذين يخشاهم جميع الناس، لما يتمتّعون به من قدرة عجيبة. وما تتّسم به أشخاصهم من صبغة شبه قدسيّة. إذ أن مجرّد وجودهم أو حمايتهم العلنية، يكفي في أغلب الأحيان لوقاية السكان المستقرّين والمسافرين، من قطّاع الطريق.

وقد تعدّدت تدخّلاتهم لفائدة الضحايا المحتملين أو المنكوبين، حيث كان يُنسَب إليهم مثلاً استرجاع المكاسب التي استولى عليها الأعراب النهابون[65]. وكثيرًا ما يتحوّل أولئك الأعراب – كما هو الأمر في السابق – إلى حياة الاستقامة والورع، ويسعون الى حمل أبناء جلدتهم على احترام ملك الغير[66]. وقد أشارت المراجع في هذا الشأن إلى أحد أولياء القيروان المثقّفين من ذوي الأصل العربي، وهو علي بن عيّاش العبيدلي المتوفى في منتصف القرن [الرابع عشر]. فقد «كان من اعتقاد الناس فيه، تتوب البوادي على يديه ولا يقبل توبتهم حتى يخرجوا ما عندهم من المظالم التي عليهم ويبقى من يتوب هو وعياله بلا شيء، فيلحقهم الضيق في ابتداء الأمر. فإذا تاب الأوّل يصنع به هكذا، وإذا تاب آخر أخرج ماله عنه وأعطى ماله كلّه أو بعضه لمن قبله وهكذا»[67].

ولقد تمّ استكمال وتيسير عمليّة الحماية، بفضل «الحرمة» التي كان ينسبها الضمير الشعبي إلى الزوايا الرئيسيّة. فكانت بعض تلك الزوايا تتمتّع، بمقتضى العرف، بحقّ اللجوء، حتى ضدّ الحكومة، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى زاوية الأخوين حسن وحسين الزبيدي، التي كانت موجودة بمدينة تونس في أوائل القرن[68]. وفي القيروان تمتّعت الزاوية التي بناها محمد الجديدي، بنفس الامتياز، وذلك بعد وفاة مؤسسها، بعيدًا عنها، سنة 786 أو 787 هـ/1385م، وبالإضافة إلى ذلك، فإن خليفة المعني بالأمر، عبيد الغرياني الذي توفي ودفن في تلك الزاوية سنة 805 هـ/1402 – 3 م، وقد أصبحت تُعرَف باسمه، قد تحصّل

65) نفس المرجع، 140/4، 160، 183 – 4. وأشار نفس المرجع إلى شخص سافر من تونس إلى القيروان «ولبس مرقّعة من خوف العرب» (143/4). وأنظر حول الاحترازات الدينيّة إزاء استضافة الأعراب للأولياء، الأبي، الإكمال، 167/4.

66) معالم الإيمان، 182/4.

67) نفس المرجع، 121/4 والأبّي، الإكمال، 410/4. وكان تلميذه «صيد عقارب» (أي أسد نهر العقارب)، فارسًا بدويًا قديمًا اعتنق الطريقة الصوفية مع مجموعة من رفقائه، مقديش، 141/2 – 2. وفي أوائل القرن الخامس عشر، وُصِف شيخ اعراب حكيم، أحمد بن أبي صعنونة، بالمرابط، تاريخ الدولتين، ص 199/107.

68) الفارسية، ص 373.

على تمديد حقّ اللجوء إلى جميع الأماكن المجاورة للزاوية ، بإذن من السلطان أبي فارس[69].

ذلك أنه قد كان من مصلحة السلاطين السياسية ، في أغلب الأحيان ، التصالح مع الصوفيّين من ذوي النفوذ والاعتراف بكلّ احترام بمزاياهم وتشجيع نشاطهم. وبالإضافة إلى ذلك كانوا يعتبرون بركة اولئك الأولياء المقرّبين الى الله ، من الأمور التي لا يستهان بها ، بالنسبة إليهم ، هم أنفسهم. وكان ذلك الوفاق الذي لم يكن ينفر منه أغلب الأولياء ، يتجسّد في بعض الإقطاعات العقارية أو الجبائية . أما موقف ابن عيّاش العبيدلي في القيروان ، المتمثل في رفض استقبال أيّ موظف وعدم قبول أي عربون صداقة من قِبَل السلطان أبي بكر ، إن كان صحيحًا ، فهو يُعتبَر أمرًا استثنائيًّا[70]. وفي عهد أبي اسحاق الثاني اتُّهم سليمان النفوسي ، المتوفى سنة 766هـ/1364 — 65م ، هو وأحد رفقائه «بالخروج عن اعتقاد أهل السنّة» ، فوجد دعمًا مستمرًّا وناجعًا لدى الوزير القويّ النفوذ ابن تافراجين[71]. وعند مرور السلطان أبي العباس بالقرب من القيروان ، سلّم عليه أحفاد كبار المرابطين ، ورفضوا أن يكونوا مصحوبين بالمفتي الشبيبي. وبفضل وساطة الشيخ محمد الجديدي وأحد أتباعه في طبلبة ، من أبناء سيدي عيّاش ، تمكّن نفس السلطان من التصالح مع عدد كبير من الزعماء العرب أو القوّاد المتمرّدين . أضف إلى ذلك أن الجديدي قد ساهم ذات يوم ، بمشاركة «شيوخ الساحل» في إرجاع الأمن إلى نصابه في قريتي البقالطة وطبلبة[72] وقد واصل مثل هذه التدخّلات المفيدة بالنسبة إلى الأمن العام وإلى السلطان ، في عهد أبي فارس ، سيدي عبيد الغرياني[73] ، الذي سبق أن أشرنا إلى الجزاء الذي تحصل عليه.

وفي أماكن أخرى من البلاد ، ربط أبو بكر علاقات وديّة مع الأوساط الصوفية . من ذلك أن والد جدّ المؤلف الذي كتب في جميع المواضيع ، ابن القنفذ ، للأمّ ، وهو الوليّ الصالح يعقوب الملاري الذي كان مقيمًا في ملارة ، على بعد مرحلتين غربي قسنطينة ، قد قام بدور هام لدى السلطان المذكور ، في المدينة الأخيرة ، إبان ارتقائه إلى العرش في المرّة الأولى ، ثم ساعد على استسلام أحد القوّاد العسكريين في بجاية ، ابن خلوف ، قبل سقوط

---

69) معالم الإيمان ، 238/4 — 9 ، 262.

70) نفس المرجع ، 123/4. كما رفض أتباعه التعامل مع العدول الرسميّين ، أنظر الفصل الثالث ، الباب الثامن من هذا الجزء. وقد وُصِف عهدئذ أحد الشيوخ الموحّدين المشهورين في البلاط «بالصوفي» ، البربر ، 413/2 ، 473 و23/3.

71) معالم الإيمان ، 158/4 — 160.

72) نفس المرجع ، 201/4 — 2 ، 232 ، 235 ، 240.

73) نفس المرجع ، 256/4 — 7.

تلك المدينة بقليل[74]. وقد ذكر لنا مصدر آخر أن نفس السلطان قد زار في مدينة تونس زاوية الأخوين حسن وحسين الزبيدي، بإشراف ابن أحدهما[75]. والجدير بالتذكير أيضًا أن ابنيْ السلطان أبي بكر اللذين سجنهما السلطان العبد الوادي، قد أُفرج عنهما بواسطة الصوفي القسنطيني أبي هادي[76]. وهذا الشخص هو أبو هادي مصباح الصنهاجي، أحد «إخوان» ابن الملاري وخليفته، وكان قد أسّس عدة زوايا في أماكن مختلفة[77]. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى المقاومة التي أبداها فيما بعد، ضدّ الغزاة المرينيّين، وقد اقتدى به في القيروان ابن عيّاش[78]، وهو نفس الشخص الذي كان قد زجر أبا بكر. وهكذا فإن بعض الصوفيّين المعروفين، مهما كانت عواطفهم تجاه الحفصيّين الجالسين على العرش، قد كانوا متّفقين فيما بينهم، ضدّ المغيرين الأجانب، ومتشاركين في الشعور مع الشعب الذي لم يكن يتحمّل وجود أولئك الدخلاء.

فنحن نتصوّر حينئذ أنّ الطرق الصّوفيّة كانت تمثّل في نظر الخاصّة والعامة، قيمة روحية ومادية في نفس الوقت. فلا غرابة إذا ما رأى أقطاب تلك الحركة بعض الناس يتوافدون عليهم وقت الشدّة ويغمرونهم بعطاياهم. وكثيرًا ما تقبل بعض المجموعات من السكّان المستقرين أو الرحّل، وحتى بعض جماعات من البدو، تسديد ضريبة العشر القانونية إلى بعض الأولياء، لا فحسب بأمر من السلطان ولكن بصورة تلقائية في أغلب الأحيان. وقد روت لنا بعض المصادر هذه النادرة الغريبة، ومفادها أن فلاّحين اثنين قرّرا حرث قطعة

74) الفارسية، ص 382 – 3 والبربر، 438/2.

75) الأبّي، الإكمال، 173/5. إننا نعلم أن هذا الذي قام بدور الدليل هو الفقيه الورع، شيخ والد ابن خلدون، المقدمة، 1 – 91. كما أشير في المعالم (221/4) إلى شخص يدعى الزبيدي تدخّل لدى السلطان والحاجب ابن تافراجين.

76) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب، ص 179.

77) عند عودته من المشرق حاول أبو هادي التدريس في صحن الجامع الأعظم بتونس، فثارت ثائرة قاضي الجماعة ابن عبد السلام. وقد توفّي في قسنطينة سنة 748 هـ / 1347 – 48 م ودُفِن في زاويته التي أصبحت تحمل اسمه، أنس الفقير، ص 100 – 2. وتوفّي يوسف ابن يعقوب الملاري في سنّ تناهز التسعين ودفن بزاويته في ملارة سنة 746 هـ / 1362 – 63 م، الوفيات، ص 58. وقد كان وليّ قسنطينة أبو عبد الله محمد الصفّار الذي أشرنا إليه في الجزء الأول من هذا الكتاب (ص 421)، تلميذًا من تلامذة يوسف الملاري، أنظر، أنس الفقير، ص 62 – 3، الذي أشار إلى تدخلاته المتكرّرة لدى السلط.

78) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب، ص 198.

أرض خصبة ، أهملها صاحبها مؤقتًا ، وإعطاء أحد رجال الدين ثلث المحصول ، بدون أن يكون على علم بالأمر ، وذلك لضمان التمّتع ببركته[79].

ولقد أصبحت الزاوية التي هي مبدئيًا مسكن الوليّ ، ذات حجم كبير – كما هو الشأن في القيروان مثلاً – وذلك لاستقبال الضيوف الكثيري العدد. وبصفتها محلّ إقامة ودراسة في نفس الوقت ، فهي تشبه بشكل ملموس «المدرسة». وقد يحدث أن تكون المؤسستان مندمجتين أو متجاورتين. وكانت بعض المصادر قد أشارت من قبل إلى فقيه رسمي من فقهاء القيروان ، كان قاضيًا وإمامًا خطيبًا في الجامع الأعظم ، وكان يدرّس في «زاويته» التي سيُدفن فيها فيمَا بعد ، وهي زاوية سيدي محمد الجديدي ، حيث تكوّن أغلب فقهاء منطقة القيروان في الفترة اللاحقة[80]. أما في مدينة تونس ، فقد تمّ إدماج المدرسة في الزاوية المعدة للسّكن ، منذ سنة 801 هـ / 1399 م ، بعناية السلطان أبي فارس ، وأعاد نفس العملية في القرن الموالي السلطان عثمان[81]. وكلّ هذا يقيم الدليل على ازدياد أهميّة الزاوية المتمتّعة بالشعبيّة التي تحظى بها الطرق الصوفيّة ، فهي من جهة قد استأثرت في بعض الأماكن ، بوظائف مؤسّسة مجاورة [وهي المدرسة] ، ومن جهة أخرى أشاعت اسمها ، وشيئًا من خصائصها ، خارج الأوساط الصوفيّة.

5– سيدي ابن عروس وعصره (القرن الخامس عشر) :

لقد كان المغرب الأقصى في النصف الأوّل من القرن الخامس عشر، هو الذي يسترعي ، على وجه الخصوص ، انتباه مؤرّخ الحركة الصوفية في إفريقيا الشمالية. فكما كان الشأن قبل ذلك بثلاثمائة سنة ، انطلقت الحركة الصوفية من هناك من جديد ، مؤثّرة في المصير الديني للمغرب الإسلامي بتمامه وكماله. والجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن التفكك السياسي الداخلي ونجاح المشاريع البرتغالية في السواحل المغربية ، هما اللذان يفسّران اتّساع نطاق الموجة الصوفية المعادية للأجانب ، ذات الصبغة الدينية والعسكرية ، التي يمثّلها أحد

79) معالم الايمان ، 169/4 ، أنظر أيضًا نفس المرجع ، ص 140 ، 208 ، 235. وكذلك الونشريسي ، المعيار ، 309/1 – 315 ومقديش ، 142/2.

80) معالم الايمان ، 149/4 – 155 ، 240.

81) أنظر الجزء الأوّل من هذا الكتاب ، ص 382 ، 383.

الأشراف من أصيلي منطقة السوس ، وهو أبو عبد الله محمد الجزولي[82]. وعندما أدركته المنيّة في 869 هـ/1465م ، في نفس السنة التي انقرضت فيها الدولة المرينيّة ، كان أتباعه يُعدّون بالآلاف. وقد كانت تلك الظاهرة تمثل قيام أوّل طريقة صوفية كبرى في المغرب الإسلامي ، وتعتبر أوّل نجاح أحرزه أولياء الجنوب المغربي ، الذين سينتشرون في اتجاه المناطق الشمالية والشرقية من شمال إفريقيا ، في نهاية العصر الوسيط وخلال العصور الحديثة ، وسيُشيعون بها الطرق الصوفيّة وما يترتب عليها من نتائج اجتماعيّة ، على نطاق واسع. إلّا أنّه لا ينبغي أن تغترّ بتلك الظاهرة. ذلك أنّ التقاليد المحليّة التي تنسب في الجزائر وتونس وطرابلس عددًا كبيرًا من الزوايا والمجموعات البشريّة إلى بعض الأولياء القادمين من السوس أو بوجه أخصّ من وادي الذراع أو الساقية الحمراء ، هي في كثير من الأحيان أخبار مشكوك فيها وغير متأكّدة في الغالب. ولكن ممّا لا شكّ فيه أن المغرب الأقصى ، في فترات مختلفة ، وفي أشكال ، يبدو من المفيد درسها عن كثب ، قد أبدى قدرة فائقة على التوسّع وأظهر حيويّة جديرة بالملاحظة. فمن المؤكد ، بالنسبة إلى الفترة التي تهمّنا ، أن تلك الظاهرة قد شهدت تطوّرًا أقلّ من التطوّر الذي ستشهده فيمّا بعد. إلّا أنه من المفيد أن نشير إلى أنّ أشهر صوفي في إفريقيّة في القرن الخامس عشر ، وهو أبو العبّاس أحمد بن عروس ، لئن لم يكن مغربيًّا ، فهو قد عاش مدّة طويلة في المغرب الأقصى ، قبل أن يبرز علانيةً في تونس.

فقد وُلد سيدي أحمد بن عروس في تاريخ غير محدّد من القرن السابق [الرابع عشر] بقرية المزاتين الواقعة في وادي الرمل ، في أقصى جنوب الوطن القبلي. وقد ادّعى هو نفسه أنه من أصل عربي ، ولكنّ هذا الادّعاء غير مؤكّد. وأصبح يتيم الأب في وقت مبكّر ، فتولّت تربيته أمّه سالمة المنحدرة من قبيلة مصراتة البربرية الطرابلسية. وإثر وفاة زوج أمّه الثاني ، التحق أحمد في أوّل الأمر بأخويه الأكبرين اللذين لم يمكثا مع والدتيهما ، ثم استهلّ حياة المغامرة ، متعاطيًا بعض المهن المتواضعة ، ومزاولاً دراسته في نفس الوقت. فقد تعلّم القرآن في مدينة تونس ، مع القيام ببعض الأعمال المنزلية في عدد من الزوايا ، ثم تابع بعض الدروس في مدرسة المعرض واشتغل خادمًا في مقام سيدي محرز. ونجده بعد ذلك في أماكن مختلفة من المناطق الشمالية والشمالية الشرقية التونسية ، متعاطيًا بعض الحرف الصغرى ، حيث اشتغل على التوالي نشّارًا ونجارًا و«وقّافًا بفرن» ، وبهذه الصفة الأخيرة

---

82) أنظر ، Cour، انتصاب عائلات الأشراف في المغرب الأقصى ، باريس 1904 ، ص 33 – 5 و Graulle في الأرشيف المغربي ، ج. 19 ، ص 279 – 291 .

عاش مدّة من الزمن في زاوية ابن سيدي عيّاش بطبلبة ، حيث تلقّى لا محالة تعليمًا صوفيًّا مستمدًّا من مدرسة القيروان . ثم اتجه صوب المناطق الغربيّة من بلاد المغرب لاستكمال معارفه الصوفية ، فزار مدينة باجة ، حيث كان يقتات من فواضل اللحوم ، ثم ميلة حيث اشتغل مؤدّب صبيان ، وبعدما توقّف بالقرب من تلمسان لزيارة ضريح سيدي أبي مدين ، وصل أخيرًا إلى المغرب الأقصى الذي سيقيم فيه مدة طويلة ، وبالخصوص في سبتة ومراكش . ولا بدّ أنه قد بحث هناك عن التقاليد الصوفية التابعة لمنطقة الريف وجنوب المغرب الأقصى ، وتمكّن من الإحاطة بها[83] .

وعندما رجع إلى عاصمة إفريقيّة ، كان مُهيَّئًا ليظهر إلى الشعب كراماته وما يتحلّى به من ملكات الصلاح . وأصبح كلامه الذي سبق أن استرعى الانتباه بغرابته ، يعتبر بمثابة الحكمة التي ينطق بها في شكل مزاح أو في سياق تنبّؤات . وكثيرًا ما كان يقيم في قسم مهدّم من بعض الأسواق ، في قلب المدينة وكان ملازمًا للصلاة في جامع الزيتونة . وامّا بقية الوقت فكان يقضيه في التسكّع في الشوارع أو في ضواحي المدينة القريبة . وكان يرتدي ثوبًا خفيفًا من الصوف الأبيض ، يشدّه بحزام من القماش ، وينتعل في جميع الفصول حذاءًا خفيفًا ذا سيور من الحلفاء . وقد تعوّد شيًا فشيئًا على حمل «أصرار» (رِزَم) ثقيلة جدًّا ، بواسطة عصا ، كان يضعها تارة على أحد كتفيه وطورًا على كتفه الآخر ، بدون تعب ظاهر ، مثيرًا إعجاب الجماهير ، وأقوى حمّال في تونس ، حسبما يقال : ولذلك فقد أطلق اسم «أبو الصراير» على ذلك الوليّ السائح الذي كان يقوم بكثير من الأعمال الشاذّة الأخرى .

وانتهى به الأمر إلى الإستقرار أوّلاً «في فندق الرّصاص المقابل لدكاكين العدول» ثم حوالي سنة 831هـ/1428م[84] ، في فندق على ملك السلطان ، يقع شمال مئذنة الجامع الأعظم ، وقد استقرّ هناك نهائيًّا . وأكّدت لنا المصادر أنّ أربعة أشخاص قد اشتركوا في أوّل الأمر لتسديد معلوم كراء غرفته من الباطن ، ثم ما لبث السلطان أن ألغى ذلك المبلغ الذي طرحه من معلوم الإيجار المدفوع من طرف المستأجر الأصلي . وهكذا بدأت تظهر رعاية السلطان الحفصي الجالس على العرش للمعني بالأمر ، وستبرز بصورة أوضح فيما بعد . ذلك أن المنتصر ، حفيد أبي فارس ، الذي خلفه على العرش مدة تناهز السنة (838 هـ/ 1434 – 35 م) ، قد أوقف الفندق المذكور مع بعض الملحقات وحوّل كامل المركبّ إلى

83) أنظر ، بالنسبة إلى هذه الفقرة والفقرة الموالية ، «مناقب سيدي ابى عروس» ، ص 192 – 213 .

84) حسب ما جاء في المرجع المذكور ، ص 250 .

زاوية حقيقية[85]، تحتوي على بيت صلاة وميضاة، لفائدة الوليّ وأقربائه وأتباعه وخدمته. واضطرّ بقيّة السكّان الآخرين إلى إجلاء ذلك المكان. وعند ذلك ثقب أحمد بن عروس سقف غرفته الموجودة في الطابق السفلي، والتي ستتحوّل فيما بعد إلى تُربة خاصّة به وبذويه، وانتقل إلى غرفة في الطابق الأوّل، سيعيش فيها مدة سنتين ونصف السنة. ثم خلال سنة 841 هـ / 1437 – 38 م، استقرّ فوق سطح المبنى، وبقي هناك في الهواء الطلق حوالي سنة كاملة، وأخيرًا بنى شيئًا فشيئًا في ذلك المكان شبه كوخ (نوّالة) مصنوع من القماش والحُصُر المنصوبة على أوتاد من الخشب. وتخلّى عن إدارة الزاوية، حيث أصبحت تلك المهمّة موكولة إلى عهدة أحد أبناء إخوته، الذي أصبح يقوم بدور «النائب» (أو الخليفة)[86]. وعلى وجه العموم، كان الناس لا يزورونه هناك، باستثناء «أصحابه» وبعض المحظوظين. ومن «مجثمه»، كان يخاطب المارّين أو الواقفين في الشارع، ويتلقى العطايا التي يحملونها له بواسطة حبل. وبعد ذلك بمدّة طويلة سمح للزائرين بأن يصعدوا إلى سطح يقع تحت السطح الذي يقيم فيه.

وكان «صاحب السطح»[87]، بالإضافة إلى بعض الحركات والكلام المشحون بالألغاز، يقوم بأعمال خشنة وفظة بل حتى عنيفة في بعض الأحيان. وكان شكله يكتسي صبغة متوحّشة تزيد من غرابة شخصيّته. إذ كان قصير القامة، بدين الجسم، قويّ البنية، ضخم العظام، عريض الصدر، أزهر اللون، عريض الصدر مستديره، أشهل العينين، كثّ اللحية أشعث الشعر»، «كأنه ثور يخور» (يزوّك)، على حدّ تعبير مناوئيه[88]. إلّا أن ذلك «الثور المقيم فوق السطح»، كان يُعتبَر في نظر عدد غفير من المعجبين به، صانع خوارق لا تحصى ولا تعدّ. وكانت هيئته وحركاته الشاذة لا تثير استنكارهم، ولكنها تؤثر فيهم أكثر فأكثر، باعتبارها علامات أسرار خفية وكرامات. وتبعًا لذلك فقد كان يسمح لنفسه في أغلب الأحيان بالقيام ببعض الأعمال التي لا يتجاسر عليها إلّا الأولياء الأجلاّء، بدون

---

85) بالإضافة إلى المراجع السابقة، أنظر الأدلة، ص 155.

86) قام بتلك المهمّة في أوّل الأمر عبد الله بن أبي بكر ابن أخيه الأكبر، وعندما توفي المعني بالأمر خلفه ابن شقيق آخر يدعى عبد الله بن عبد المغيث، مناقب سيدي ابن عروس، ص 192 – 3، 212، 412، 416، 438، 441، 475، 496.

87) نفس المرجع، ص 444.

88) نفس المرجع، ص 243، 271، 275.

إثارة ردّ فعل الجمهور ، كخرق القواعد الأساسية للشريعة والأخلاق ، ولكنّ ذلك الخرق كان يعتبر من «الظواهر» ، ويطلق عليه العبارة الفنية التالية : «التخريب». من ذلك أنه كان يترك الصلاة ، ولكنّ أتباعه يؤكدون أنه يؤدّي فعلاً تلك الفريضة في عالم «الخفاء» الذي يرتقي إليه بفضل رتبته الصوفية المعبّر عنها «بالبدل». كما كان يوهم الناس بأنه يأكل أو يشرب في رمضان ، ولكنه يفعل ذلك في الواقع ، عوضًا عن المرضى البعيدين[89].

كما كان يستعمل «التخريب» في علاقاته مع النسوة ، عندما كان يسيح في شوارع العاصمة ، إذ كان يخاطب النساء والفتيات اللائي يلتقي بهنّ. ثم أصبح يتظاهر أحيانًا بالإعتداء على شرف النسوة اللائي يزرنه في سطحه. ولكنّ أتباعه يجدون دائمًا سببًا معقولاً لذلك. فقد أكّد مترجمه أن امرأة اتهمته كذبًا بأنه اعتدى عليها بالفاحشة ، وبعد مدّة قصيرة ألقي عليها القبض بتهمة السرقة وأودعت السجن. ورغم ارتياب بعض الناس ، فقد كان الشيخ يلمس بعض البنات الصغيرات أو النساء المريضات ، ويقوم ببعض الأعمال الخفيّة ، إن اقتضى الأمر ، ليشفيهنّ من المرض[90]. وقد كان يثير أحيانًا استنكار بعض الأشخاص ، باستعمال بعض الممارسات الأخرى ، كقذف الناس بالحجارة وإصابتهم بجروح ، ولكن أتباعه يستطيعون دائمًا إيجاد تفسير لمثل تلك الأعمال ، فقد ادعّوا مثلاً أن المعتدى عليه كان يتأهّب للزواج بامرأة ثانية والتخلّي عن زوجته الأولى وأطفالها ، ومن آثار الصدمة التي شعر بها ، أدرك غلطته وعاد إلى سبيل الرشاد. أو أنّ طفلاً مصابًا بمرض العينين قد شفي ، بعدما سال الدم في وجهه تحت تأثير الحجارة التي قُذِفَ بها[91].

هذا وإن القيام بهذه الخوارق بصورة مشبوهة أو عنيفة ، وإثارة مثل تلك الحوادث في قلب العاصمة ، على بعد بضع خطوات من الجامع الأعظم ، إن كلّ ذلك لا يمكن أن يحظى بموافقة الجميع. فهناك كثير من المتشكّكين والناقمين عليه. من ذلك مثلاً أنّ أحد القضاة قد فكّر ذات يوم في غلق تلك الزاوية نظرًا لتوافد النسوة عليها[92]. بل إن قاضي القضاة وإمام جامع الزيتونة ، أبا القاسم القسنطيني ، قد اعتزم حوالي سنة 1440 اعتقال

---

89) نفس المرجع ، ص 326 – 330. وقد ورد ذكر «تخريب الظواهر» ، في كتاب مناقب للاّ المنوبية ، ص 30. وانتقد صاحب «المدخل» استعمال «التخريب» (211/3).

90) مناقب سيدي ابن عروس ، ص 200 ، 336 – 9.

91) نفس المرجع ، ص 277 ، 343 – 4.

92) نفس المرجع ، ص 236.

سيدي ابن عروس «في المرستان»[93]. وبعد ذلك ببضع سنوات، نشب خلاف حادّ بين صاحبنا من جهة، وبين إمام آخر من أيمة جامع الزيتونة وقاضي الجماعة محمد بن عقاب، من جهة أخرى[94]. كما عارضه بعض كبار رجال الدولة الآخرين، لا سيما في أوّل عهده، وقد أبرزت «مناقبه» المصائب التي تعرّض لها أولئك الأشخاص، باعتبارها عقوبة قاسية[95]، وقد كان لا يقبل عادة برحابة صدر توبتهم أو التدخّلات لفائدتهم. وقد كان يعارض أولئك «المنتقدين»، «المعتقدون» الذين وضعوا فيه ثقتهم الكاملة. ورغم أن تلك الثقة التامّة والمطلقة قد طالب بها شيوخ التصوّف الآخرون، فإنها قد اكتست هنا أهمية مفرطة، واتخذت شكل الالتزام الأدبي المسبّق، والمقياس الصالح للتمييز، بدون أيّ اعتبار آخر، بين الرجال الأفاضل والأنذال وبين الأخيار والأشرار.

ومن البديهي أنّ أغلب الأتباع كانوا ينتمون إلى الطبقات الشعبية التي كانت تغريهم أكثر من البرجوازيّين أو المثقفين، مظاهر الصّلاح الصاخبة. ولكن الافتتان كان يدرك أيضًا بعض الأعيان والفقهاء ورجال البلاط، الذين كان يجد صاحبنا من بينهم بعض الأنصار والمدافعين. من ذلك أنّ قاضي القضاة القسنطيني الذي كان ابنه ذاته لا يحبّذ موقفه المناهض، قد سانده فيمَا بعد، حسبمَا يبدو[96]. وعندما أقدم «صاحب السطح» ذات يوم، بصورة غير عادية، على حلق لحيته وشعره، تهافتت زوجات بعض كبار الموظفين على أخذ قسم من تلك الشعرات المقدّسة من أيدي ابن أخيه، مقابل سبعين قطعة من الذهب، حسبمَا رواه مترجم حياته[97]. واقتداءً بسياسة أسلافه، كان السلطان الورع عثمان على رأس حُمَاة سيدي ابن عروس الرسميّين. وإثر وفاة هذا الأخير فجأة، إثر نزيف أنني، في الأيام الأولى من شهر صفر سنة 868هـ/حوالي 20 اكتوبر 1463م، تولى السلطان توفير الكفن الذي كفّن به. وبمَا أن عثمان نفسه كان مريضًا آنذاك، فقد حضر جميع أبنائه موكب الجنازة والدفن داخل الزاوية. وقد صلّى عليه إمام جامع الزيتونة الذي لم يتمكن من اجتياز صفوف

---

93) نفس المرجع، ص 445. التاريخ المذكور مستنتج من «تاريخ الدولتين»، ص 226/122 و229/124.

94) مناقب سيدي ابن عروس، ص 277 – 8. مات الشخصان المذكوران على التوالي سنة 850 هـ/ 1446 م و851 هـ/ 1447 م، تاريخ الدولتين، ص 125 – 231/6 – 2.

95) مثلاً بالنسبة إلى اعتقال ووفاة الوزير ابن قليل الهمّ، مناقب سيدي ابن عروس، ص 273 – 4. أنظر أيضًا نفس المرجع، ص 222.

96) مناقب سيدي ابن عروس، ص 217، 275، 445.

97) نفس المرجع، ص 444

الحاضرين ، فاضطرّ إلى الصعود إلى سطح الزاوية من خلف[98]. وقد استطاعت الجماهير داخل المدينة ، أن تشارك في صلاة الجنازة ، بمساعدة المؤذّنين الذين كانوا يردّدون تكبيرات الإمام ، من أعلى مئذنة جامع الزيتونة ومئذنة جامع القصبة.

ويدلّ هذا الحزن العميق على المكانة المرموقة التي كان يحتلّها سيدي ابن عروس ، صاحب المقام الديني الرفيع في مدينة تونس. فقد ظلّ إلى يومنا هذا «سلطان» تلك المدينة ، صحبة سيدي محرز الذي سبقه بحوالي خمسماية سنة. ولقد تمّ ترميم وتجميل مدخل زاويته الواقعة في «النهج» الذي أصبح يحمل اسمه ، قبل نهاية القرن الخامس عشر ، بعناية السلطان زكرياء[99] ، كما ستساعد الطريقة «العروسيّة» على تخليد ذكره. ولكن هناك سؤال يبقى مطروحًا ، فإلى أيّ حدّ يمكن أن يصحّ القول بأن تلك الطريقة التي ستطرأ عليها إصلاحات جذرية حوالي سنة 1795[100] ، هي من تأسيسه؟ يمكن اعتبار هذا القول صحيحًا ، ربما على غرار اعتبار أبي الحسن الشاذلي المؤسس للطريقة الشاذلية. فلنوضّح رأينا حول هذا الموضوع. إذ كان الأمر يعني ، بالنسبة إلى عدد محدود من الأشخاص ، انتسابًا روحيًّا يتضمّن موقفًا صوفيًّا خاصًّا ، وبعض الأذكار الخاصة ، فإن ذلك القول يكون صحيحًا باعتبار أن «الطريقة» ترجع فعلاً إلى الشيخ الذي أعطاها اسمه في العصر الوسيط. أما إذا كان المقصود بذلك أن الشيخ المذكور هو الذي أسّس تلك الطريقة ونظمها ، فإنه ينبغي رفض مثل هذا التصوّر ، بصورة تكاد تكون ثابتة. ذلك أن الطريقة المعنية بالأمر ، كما هي معروفة الآن ، بفروعها المتعددة ونظامها الداخلي ، ورتبها وطقوسها الثابتة وعملها المشترك والموحّد ، لم تشر المصادر إلى وجودها في إفريقية ، إلّا اعتبارًا من القرن السادس عشر ، وذلك كردّ فعل على المغيرين ، على غرار المثال الذي ظهر في المغرب الأقصى ، قبل ذلك بمائة سنة.

---

98) نفس المرجع ، ص 245 ، 249 ، 250 (تاريخ الوفاة : 8 صفر / 22 أكتوبر) وتاريخ الدولتين ، ص 256/139 (تاريخ الوفاة : 2 صفر / 6 أكتوبر).

99) وفي نفس تلك الفترة تمّت تهيئة زاوية سيدي محمد الكلاعي (الذي يبدو أنه عاش في بداية العصر الحفصي) ، وهي تقع قبالة زاوية سيدي ابن عروس ، أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص 384 ، وفي نصّ يرجع عهده إلى القرن السادس عشر ، أعتُبر هذان الوليّان الراعيين الصوفيّين لمدينة تونس ، أنظر ، Fagnan ، *Extraits inédits* ، ص 394.

100) لقد قام بتلك الاصلاحات الطرابلسي عبد السلام الأسمر ، ومن هنا جاء اسم «السلامية» الذي يطلق على الطريقة مع اسم «العروسية». أنظر ، Depout et Coppolani ، الطرق الصوفية الإسلامية ، باريس 1897 ، ص 339 — 349.

هذا وقد كان يُخشى أن يتفشّى استعمال طريقة «التخريب» ، اقتداءً بسيدي ابن عروس. وقد تنشأ عن ذلك عدة تجاوزات من شأنها أن تعرّض الأخلاق العامة للخطر. ذلك أن ليون الإفريقي ، قد أشار ، بعد خمسين سنة من وفاة ذلك الشخص ، إلى وجود عدد من الأفراد في بلاد المغرب «يمشون حفاةً ويعتدون علانية على النساء ويدّعون أنهم أولياء». كما أوضح أنه يوجد بمدينة تونس «عددٌ كبير من هؤلاء الأوباش» ، وأضاف قائلاً : إنه يوجد ، والحق يقال ، عدد أكبر من ذلك في مصر. ثم لاحظ أن أهل تونس «قد تأثروا وفوجئوا بمثل تلك الحماقة ، حتى إنهم إذا رأوا مجنونًا أو مجذوبًا يلقي الحجارة في الشوارع ظنوا أنه وليّ صالح»[101]. إلّا أن هذا الشكل المشوّه من الحركة الصوفيّة الشعبية ، لم يكن يخلو إلى جانبه ، من وجود بعض مظاهر التصوّف المستحسنة ، حيث لم تفقد إفريقية أيّ مظهر من مظاهر تقاليدها الثقافية. ذلك أن نفس المريد الذي ترجم حياة سيدي ابن عروس وكتب عن خوارقه ، كان يعرف أمهات كتب التصوّف الشرقي ، وقد استشهد بفقرات مطوّلة منها. على أن التصوّف الإفريقي لم يكن يتضمّن في ذلك العصر ، أيّ تفكير طريف ، كما كان الشأن في القرن الماضي. ولكنّنا ، إذ نعترف بما بلغه بعض مشاهير ممثّلي تلك الحركة ، من درجة علميّة مرتفعة أحيانًا ، ومن سلوك أخلاقي ممتاز ، فإننا لا نستطيع تفسير الدور الاجتماعي ، وعمّا قريب ، السياسي الذي قاموا به.

ويبدو غير ذي فائدة حقيقية بالنسبة إلينا في هذه الدراسة ، تعداد جميع الأولياء الذين سمحت لنا المصادر بالتعرف عليهم ، بالنسبة إلى نهاية القرن الرابع عشر وخلال القرن الخامس عشر ، في أماكن مختلفة من البلاد الحفصيّة. إلّا أن هناك نقطتين جديرتين بالملاحظة. أوّلاً تنوّع تلك الأماكن واتساع نطاق مجالها الجغرافي الذي يبدو من خلال مصادرنا أضيق مما كان في الواقع. فممّا لا شكّ فيه أن الحركة الصوفية ، قد اتّسع نطاقها في كامل البلاد ، خلال الفترة الأخيرة من العصر الوسيط ، في حين بدأت شبكتها تضيق بصورة محسوسة في المناطق التي ترسّخت فيها من قبل. ونلاحظ من جهة ثانية أن الأولياء الذين برزوا في أماكن مختلفة ، لم يكن بعضهم منفصلاً عن بعض. إذ علاوة على العلاقات المعروفة من قبل ، التي تربط بين الشيوخ وتلاميذهم ، أقيمت من بعيد علاقات واضحة بين مختلف شيوخ التصوّف ، الأمر الذي يسفر عن ظهور صداقات وخصومات لم نتمكّن من التعرّف على معظمها ، كما يسفر عن نوع من التدرّج في الرتب حسب أهميّة نفوذ كل شيخ

---

101) ليون الإفريقي ، 157/2 و141/3.

وذيوع صيته. وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن سيدي ابن عروس مثلاً، قد كان له مراسلون وأحبّاء من بين زملائه الصوفيّين في مناطق مختلفة حتى في عنابة ونفزاوة أو أبعد من طرابلس[102]. ولكن النظام الحديث للطرق الصوفية لم يُوجَد بعدُ، إلّا أن بوادره قد بدأت تظهر آنذاك.

وإن من الآثار التي لا جدال فيها للحركة الصوفيّة ولانضمام مجموعات من البشر في صلب عدة طرق صوفيّة ضخمة، التفكيك الجزئي للأُطُر الاجتماعية وإعادة بنائها على أسس جديدة. ويبدو أن هذا العمل قد بدأ يخطو خطواته الأولى في أواخر العصر الوسيط. ولكن الدور الديمغرافي للحركة الصوفية قد أصبح يكتسي أهميّة بالغة منذ ذلك التاريخ. وقد سبق لنا أن أشرنا مرارًا وتكرارًا في الباب الخامس، إلى النصيب الذي يرجع إلى ذلك الدور، بالنسبة إلى المنطقة الساحلية التونسية الطرابلسية، فيمَا يتعلق بإحداث أو نموّ بعض القرى. وعلى نطاق أوسع أكثر، بدأ التعمير يتأثّر بوجود وتكاثر الأتباع وأحفاد الأولياء، حول الزوايا، كما بدأت تظهر شيئًا فشيئًا القبائل الصوفيّة التي سيزداد عددها في العصور الحديثة. ففي الوطن القبلي مثلاً، لم يقتصر الأمر على اتخاذ نوبة أو نوبية، حوالي القرن الخامس عشر، اسم سيدي داوود الذي كان يقيم بها في القرن السابق[103]، بل إن الداووديّين من أحفاده الذين ادّعوا أنهم من الأشراف، يعمّرون الآن كامل المنطقة. وبجوارهم يقيم عدد أوفر من المعاويّين الذين يتولّى رئيسهم بموجب القانون خطة نقابة الأشراف في الوطن القبلي. وهم ينتسبون كلّهم إلى جدّ واحد يدعى سيدي معاوية بن عتيق، يبدو أنه عاش في أواخر القرن الثالث عشر، وقد أطلق اسمه على زاويتهم الرئيسيّة. ولكنّ المجموعات الخمس الكبرى التابعة اليهم تنحدر من أشخاص يدّعون أنهم من ذريّة سيدي معاوية، اعتبارًا من الجيل الخامس أو السادس، أي حوالي منتصف القرن الخامس عشر، حسب الاحتمال[104]. ولعلّه من الممكن أن نعتبر كواحد منهم، المدعوّ محمّد بن قاسم الذي أشارت اليه بعض المصادر، باعتباره ابن حفيد معاوية بن عتيق، وقد كان يقيم في دخلة الوطن القبلي [أو دخلة المعاوين] سنة 867 هـ/1462م[105].

---

102) مناقب سيدي ابن عروس، ص 216، 217، 229.

103) معالم الإيمان، 231/4.

104) أنظر، Weyland، الوطن القبلي، تونس 1926، ص 22 – 7، 43.

105) مناقب سيدي ابن عروس، ص 330.

وأمّا الساحل الذي كان عامرًا بالأولياء منذ وقت مبكّر ، فقد لفت اليه الأنظار بواسطة مركزين مبشّرين بمستقبل زاهر ، وهما قصور الساف والشابّة . ففي البلدة الأولى لا يزال الناس يحتفظون بذكرى الطاهر المزوغي ، المعاصر لسيدي أبي مدين ، ولكنّ أحد أحفاده ، علي بن أبي القاسم المولود سنة 776 هـ/1374 – 75 م بقصور الساف ، التي سيقيم بها إلى آخر حياته ، هو الذي سيذيع صيت تلك البلدة الخاملة الذكر. ويبدو أن ابن حفيده ، علي المحجوب الذي كان يحظى بتقدير أكبر ، قد قتل سنة 1550 ، أثناء حصار المهدية من طرف الإسبانيّين. والجدير بالملاحظة أن سيدي علي بن أبي القاسم الذي قدّمته المصادر في صورة رجل ذي ثقافة واسعة ، هو أستاذ ، وربما زوج أمّ وليّ من الأولياء الصالحين ، سيبرز أحفاده أيضًا أثناء حروب القرن الموالي ، وهو علي الكرّاي بن ميمون الوفائي ، المكّنى ، من أجل دابّته ، باسم «أبو بغيلة» . ويقال إنّ هذا الولي المدفون غربي مدينة صفاقس ، في تاريخ غير محدّد ، ولكن بعد وفاة سيدي ابن عروس ، قد تلقّى البركة مباشرة من أيدي هذا الأخير. وقد نقلت لنا المصادر مشهدًا غريبًا ، يصعب علينا التأكّد من صحته ، ولكنه لا يخلو من دلالة . إذ يروى أن سيدي ابن عروس ، لمّا التقى بعلي الكرّاي في صحن جامع الزيتونة ، أرضعه من نهده الأيمن ، وعندما قدّم اليه نهده الأيسر ، رفض عليّ ذلك ، مقترحًا تخصيصه «لأخيه أبي راوي»[106] ، الوليّ المعروف في سوسة .

وفي الشابّة وُلِد في النصف الأوّل من القرن ، سيدي أحمد بن مخلوف ، الجدّ الأعلى «للشابيّة» . وقد كان هذا الشيخ الصوفي مثقّفًا ، قد زاول دراسات دينيّة معمّقة في مدينة تونس ، وقد جرت له فيها – حسبما يقال – حادثة مع سيدي ابن عروس ، سرعان ما سُوِّيت ، وخصومة مع أحد الجنود. وقد دفعته تلك القضيّة إلى مغادرة العاصمة والانزواء في قصور الساف ، لدى أحد شيوخ التصوّف. وإذا كانت هذه الرواية صحيحة ، فإن الشيخ المعني بالأمر ، لا يمكن أن يكون ، حسب التواريخ ، إلّا علي بن أبي القاسم ، لا علي المحجوب ، كما ادّعى ذلك مترجمو حياته. ثم استقرّ أحمد بن مخلوف في القيروان . بصفة إمام في أحد مساجد المدينة ومؤدّب صبيان. وبعد رجوعه من الحجّ ، اكتسب ثروة ووجاهة ، عندما تأثّر بحججه الفقهيّة أحد أفراد قبيلة الحنانشة المقيمة في التخوم التونسية القسنطينية ، وحمل أبناء قبيلته على الاعتراف بالشّيخ ، كزعيم روحي . فأصبح ابن مخلوف

---

106) مقديش ، 126/2 – 130 ، 146 – 151. ويمكن تشبيه هذه الواقعة بالخبر الذي أورده أحد أقارب سيدي ابن عروس (المناقب ، ص 192) ، ومفاده أنّ هذا الأخير ، عندما كان طفلاً ، قد أجبر أمّه على إرضاعه مدة طويلة من الزمن ، ولذلك فقد كان أقاربه يطلقون عليه اسم «أحمد الرضّاع».

يتمتع بمساندة أنصاره البعيدين، ماديًّا وأدبيًا، ولكنه كان يتعرّض بدون شكّ على عين المكان، لهجومات حسّاده. فشعر بالحاجة إلى الاحتماء من تلك الهجومات، واستفتى كتابيًّا وبصورة مفصّلة قاضي الجماعة بتونس محمّد الرصاع، حول طريقته التربوية الخاصة وشرعيّة تصوّفه. فكانت الفتوى التي أصدرها القاضي، بعبارات مستفيضة، موالية للنظريّات الصوفيّة. ويمكن أن نستخلص من هذا المسعى وما أسفر عنه من نتائج، عبرة مزدوجة، تتمثل من جهة في الملكات العقلية المحترمة التي ما زال يتمتع بها بعض الأولياء، ومن جهة أخرى في الموافقة العلنية على الحركة الصوفية، من قِبَل الشخص الرسمي المؤهّل أكثر من أيّ كان لتمثيل أهل السنة[107].

وإثر تلك الفتوى بقليل، توفّي أحمد بن مخلوف في شهر رمضان سنة 887 هـ / نوفمبر 1482 م. فخلفه ابنه محمد على رأس أتباعه، مدة سنتين ونصف السنة، ثم توفّي بدوره. فانتقل ذلك التراث إلى ابنه الثاني الشابّ، سيدي عرفة الذي سيعمل على تنميته وإعطائه شهرة لا مثيل لها[108]. ففي مدّته، خلال القرن الموالي، عندما تفكّكت الدولة الحفصيّة، وأصبح الإسبانيون والأتراك يتنافسون على بسط سلطتهم في المغربين الأوسط والأدنى، حاولت الدولة الصوفية التي أسّسها «الشابيّة»، صيانة الاستقلال السياسي، بالنسبة إلى قسم من البلاد، توجد عاصمته في القيروان.

ولكن حتى قبل تدخّل الأجانب في إفريقية، لدينا مثال واحد على الأقلّ، حول تقلّد الحكم السياسي في مدينة من المدن الافريقية، من طرف أحد الأولياء الصالحين. فقد ذكر ليون الإفريقي أن «ناسكًا» كان يحكم طرابلس المتخلصة من قبل من السلطة الحفصية، وذلك سنة 1510، عندما استولى عليها الاسبانيّون.

(107) أنظر حول العلاقات الصوفية لبني الرصّاع، «الفهرست»، المنشور في الملحق المصاحب لكتاب «الأدلّة» (ص 201 – 4). ومن بين الأولياء المذكورين، نجد سيدي فتح الله المتوفّى سنة 847 هـ / 1444 م (تاريخ الدولتين، ص 130/125)، والذي أطلق اسمه على القرية الواقعة على بعد بضعة كيلومترات، في ضواحي مدينة تونس، الجنوبية الشرقية. كما كتب حول التصوّف فقيه تونسي آخر من فقهاء ذلك العصر، وهو أحمد بن كحيل، نيل الابتهاج، ص 81.

(108) أنظر Manchicourt، في المجلة التونسية 1931، ص 330 – 8، و1932، ص 82 (حسب كتاب من كتب الفرقة. ظهر بعد ذلك التاريخ بحوالي قرن، وهو كتاب «الفتح المنير»).

البَـابُ الثَالِث عَشَـر
الإِنتَاج الفِكْريّ وَالفَنيّ

الفصل الأوّل :
الظروف العامة والتعليم والمكتبات

1 - الظروف العامة :

لقد لاحظنا في الأبواب السابقة ، بدون أن نرى ضرورة إبراز ذلك في كلّ صفحة ، ما كان يحظى به العامل الديني من أولويّة ، في الحياة الاجتماعية ، وفي كثير من مظاهر النظام السياسي والاقتصادي والإداري ، وفي ضمائر الأفراد. ولا يمكن أن نستغرب ذلك ، بالنسبة إلى دولة اسلامية تابعة إلى العصر الوسيط . وكيف لا يتجلّى ذلك التفوّق في ميدان النشاط الثقافي والفني الذي سنتطرّق اليه الآن؟ والحقيقة أن ذلك النفوذ هو أقوى ممّا يمكن أن نتصوّره مسبّقًا ، بالمقارنة مع بعض الأقطار الإسلامية وبعض العصور الأخرى. فالفنّ مرتبط بالدين ، في أهمّ مظاهره ، وخاضع لتحريم الرسوم ، والإنتاج الثقافي ذاته والتعليم ، لم يتخلصا من صبغتهما الدينية ، إلّا ما قلّ وندر. وأمّا العلوم العقلية التي كان يقاومها المذهب السنّي ، فلم يعد يدرسها إلّا عدد قليل من الأفراد ، «تحت رقبةٍ من علماء السنة» ، على حدّ تعبير ابن خلدون[1].

---

1) المقدمة ، 128/3.

وكان جميع الفنيّين الذين يصنعون الموادّ آنذاك ، من الحرفيّين. وكان معظم المثقفين من رجال الدين ، أو من الموظفين المدنيّين الذين لا يختلف تكوينهم عن تكوين رجال الشرع والفقه ، باستثناء القادمين من الأندلس. على أنّ الخطط المدنية في ديوان الإنشاء أو إدارة المالية ، كانت تعهد هي نفسها إلى الفقهاء الحقيقيّين ، علاوة على الموالي. وبعبارة أخرى ، لم يكن هناك أيّ تمييز في أغلب الأحيان ، بين أصحاب الوظائف الدينيّة وغير الدينيّة ، من بين المتعلّمين. وبدون أن ننكر وجود نوع من التخصّص ، من الناحية العملية ، ينبغي أن نعترف بعدم وجود أيّ فصل محدّد على الوجه الأكمل ، بين الصنفين المذكورين ، نظرًا لانعدام أيّ نظام ثابت للشهادات وأيّ مفهوم واضح للدرجات العلميّة. فأحيانًا يتقلّد نفس الشخص على التوالي وظيفة تابعة لهذا الصّنف أو ذاك ، بحسب الظروف.

ولا شكّ أنه ليس من باب الخطإ في الرؤية ، إذا نحن أولينا أهميّة بالغة إلى الدور الذي يقوم به السلطان والبلاط . ويتعلّق هذا الأمر إمّا ببعض المبادرات والأوامر أو في أغلب الأحيان ببعض الفرص المتاحة أو الرعاية المقدّمة في بعض المناسبات ، مثل المواكب الدينيّة أو السياسية ، والجلسات الأدبيّة والبناءات المعماريّة والتأثيثات الفنّية ومشاريع البرّ والإحسان والهدايا المقبولة والعطايا الممنوحة والسيطرة على قسم كبير من التعليم ورجال الثقافة والدين. وفي الجملة فإنّ هذا الدور الرئيسي الذي يقوم به راعي الفنون والآداب الماسك بزمام السلطة ، من شأنه ، إذا كان صاحب البلاد ورجال حاشيته يتمتعون بروح محافظة ضيّقة ، أن يساعد على الرتابة وأن يخضع المواهب أكثر ممّا ينهض بها.

ولقد كانت أهمّ المراكز الثقافية تتمثل أوّلاً وبالذات في العاصمتين ، تونس ولمدّة طويلة ، بجاية ، وهما علاوة على ذلك ، مدينتان بحريّتان ينزل فيهما الأندلسيّون ويحطّ بهما الحجيج رحالهم. وكانت قسنطينة تحتلّ مرتبة أدنى ، أقلّ حتى من المرتبة التي استرجعتها القيروان واحتفظت بها. ويمكن من وجهة النظر هذه ، أن يسطع ، من حين لآخر ، نجم بعض مدن الجنوب والجنوب الشرقي ، في عهد بعض الرؤساء المحليّين المستقلّين ، كما هو الشأن مثلاً بالنسبة إلى بسكرة وتوزر وقابس وطرابلس. وممّا لا شكّ فيه أيضًا أنّ من آثار الحركة الصوفيّة ، ظهور حياة فكريّة تتميّز بمستواها البسيط أو المتوّسط ، وقليلاً ما تبلغ مستوى رفيعًا ، وذلك في بعض المراكز العديدة والمتفرقة ، ذات الصبغة الريفيّة الخالصة ، جزئيًّا. ولكن في الجملة يمكننا أن نؤكّد أن النشاط الثقافي الرفيع كان مركّزًا في عدد محدود من المدن الكبرى.

هذا وإنّ الموقع الجغرافي الذي تتمتع به إفريقيّة ، قد جعل منها لا فحسب أرض

هجرة قريبة للغاية بالنسبة إلى المسلمين المطرودين من الأندلس أو القادمين من المناطق الغربية من شمال إفريقيا ، بل أيضًا مركز عبور[2] بالنسبة إلى الراغبين من هؤلاء في التحوّل إلى المشرق لأداء مناسك الحجّ أو مواصلة دراساتهم أو تعاطي التجارة أو الاستقرار. وقد ترتب على ذلك تأثير الأندلسيّين والمغاربة في شتّى فروع الأدب والفن ، كذلك أيضًا تكاثر كتب الرحلات الأندلسيّة المغربية التي يهمّ أغلبها إفريقيّة بصورة مباشرة[3]. إلّا أن الشرق قد كان له نصيب من التأثير ، أقلّ شمولاً لا محالة وأقلّ قوة مما كان عليه الأمر في العصور الإسلامية الأولى ، ومع ذلك فإن التأثير الشرقي يتجلّى بصورة محسوسة في بعض الميادين ، مثل التعليم الديني أو بعض جوانب من العمران والفنّ

ولكنّ استيراد الطرق أو الأفكار من الشرق لم يعد راجعًا إلى المشارقة ، كما كان الأمر من قبل ، فقليلون منهم كانوا يزورون إفريقيّة ، ولو على سبيل العبور. إذ لا يمكننا أن نذكر من بينهم سوى عدد قليل من المثقفين ، خلافًا للجموع الغفيرة الوافدة من الأندلس. ونخصّ بالذكر منهم تقيّ الدين الموصلي الذي أقام في بجاية بعض الوقت في أوائل القرن الثالث عشر ، وكان قد أقام قبل ذلك بين الأتراك والتتار والزنوج ، كما أقام في صقلية لدى الامبراطور فريدريك الثاني. ونشير أيضًا إلى مغامر آخر ، وهو الشريف الأصبهاني الذي كان قد زار الهند والصّين ، إذا ما صدّقنا بعض الروايات ، قبل أن يستقبله المستنصر في تونس. ثم تحوّل عن طريق بجاية إلى المغرب الأقصى حيث أدركته المنيّة[4]. كما زار إفريقيّة في القرد الخامس عشر بعض الأشراف الآخرين ، بحثًا عن الحظوة لدى الأمراء ، وزارها بصورة جدّية أكثر ، التاجر المصري ، المؤرخ والشاعر ، عبد الباسط بن خليل[5]. ولكن المشرق

---

2) نشير هنا إلى قضيّة إيواء الرحّالين سواء كانوا من الأجانب أو من أهل البلاد. فقد كانوا ينزلون عادة عند السكان أو في «الفنادق» ، وأحيانًا في المدارس ، إذا كانوا من رجال العلم (مثل خالد البلوي الذي نزل في المدرسة الشماعية بتونس). وفي أغلب الأحيان كان المسافرون ينزلون في الزوايا ، إذا كانوا من الفقراء أو من رجال الدين. وفيما يتعلق بسكنى الضيوف الرسميين ، من كبار القوم ، أنظر الباب الثامن ، الفصل الثالث من هذا الجزء ، ص 72.

3) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص 18 — 19.

4) عنوان الدراية ، ص 104 — 7. وقد أشار نفس المرجع (ص 103) إلى موصلي آخر ، ولكنه لم يوضح إن كان المعني بالأمر هو نفسه أصيل الموصل أو أنه ينحدر من أسرة موصلية. وحول شاعرة قادمة من المشرق ، أنظر الباب العاشر من هذا الكتاب ، الفصل الأول ، ص 179 وهل أقام الشاعر الفارسي السعدي بإفريقية حوالي سنة 1248 — 50 ، كما ظن ذلك ماسي (Massé) ، (*Essai sur le poéte Saadi*) ، باريس 1919 ، ص 664) ، استنادًا إلى فقرتين تحدّث فيهما المؤلف عن اقامته «بالمغرب»؟ ونحن نتردّد في تأكيد هذه الرواية.

5) برنشفيك ، *Récits de voyage* ، ص 8 — 9 ، 77 — 85.

الذي ظلّ يتمتع بنفوذ كبير في نظر المسلمين ، قد كان ينشر بعض قِيَمه في اتّجاه المغرب ، خلال القرون الأخيرة من العصر الوسيط ، على وجه الخصوص ، بواسطة المغاربة العائدين من مصر وسوريا والحجاز.

وأمّا ما كان لإفريقيّة من تأثير ثقافي في بقيّة الأقطار الإسلامية ، فينبغي تحديده على وجهٍ أحسن ممّا نحن قادرون على تحديده في هذه الدراسة. والواقع أن ذلك التأثير كان ضعيفاً. وهنا أيضًا يبدو على وجه الخصوص أن دور إفريقية في نشر هذا العنصر أو ذاك من عناصر الحضارة ، إنّما قامت به بوصفها محطة متوسطة ومرحلة بين الشرق الأدنى والشرق الأقصى. إذ أن قدرتها الإبداعية الخاصّة بها والمتقلّصة إلى حدّ كبير ، قد أصبحت غير مهيّأة ، إلّا ما قلّ وندر ، للإشعاع على نطاق واسع. ويمثّل المؤرخ الكبير ابن خلدون ، أهمّ حالة من تلك الحالات النادرة. فقد أبعدته إفريقية من حظيرتها ، مثلما تنكّرت كثير من المجموعات البشرية لأشهر أبنائها. وقد نقل مجد مسقط رأسه إلى بعيد ، بالرغم من مواطنيه.

وبالنسبة إلى هذه المسألة الدقيقة المتعلقة بالعلاقات الثقافية مع الخارج ، ماذا كان نصيب أروبا المسيحية؟ ففي مجال الإنتاج الثقافي والفني ، يبدو أن إفريقية لم تأخذ عنها أي شيء أو تكاد. وفي الاتجاه المعاكس ، لا يمكننا تأكيد مثل هذا الرأي ، على الأقلّ بالنسبة إلى بداية العهد الحفصي. فقد تواصل خلال القرن الثالث عشر نقل المعارف الفلسفية والعلمية التابعة للقدماء و «العرب» ، من إفريقية إلى أروبا ، لا سيما عن طريق صقلية وإيطاليا الجنوبية ، وذلك بمساعدة بل بايعاز من الامبراطور فريدريك الثاني وأفراد أسرة «آنجو». ومن المستبعد أن تكون «رواية سيدراك» (Sidrach) ، خلافًا لما جاء في مقدمة ذلك التأليف الموسوعي ، قد تُرجِمَت في تونس من اللاتينية إلى العربية ثم من العربية إلى اللاتينية ، في عهد «ملك»[6] ، يمكن أن يكون أبا زكرياء الأوّل. ولكنّ هذه الحالة التي أشار اليها مؤلف مجهول الاسم من مؤلفي الربع الأخير من القرن الثالث عشر ، جديرة بالملاحظة. وسنرى فيمَا بعد ، بالنسبة إلى نفس العصر ، الحالة الحقيقية المتعلقة بنقل كتاب طبّي هام من تونس إلى نابولي. ولعلّه من الظلم أن لا ندخل في الحساب ما جناه في إفريقية من فائدة ، تفكير الأروبيّين الذين أقاموا بها ، أمثال ريمون مارتان وريمون لول ، وحتى أنسيلم تورميدا [عبد الله الترجمان] ، فيمَا بعد[7] ، (بالنسبة إلى تآليفه التابعة للأدب

---

6) أنظر Langlois، معرفة الطبيعة والعالم في العصر الوسيط ، باريس 1911 ، ص 198 ، 403 — 4.

7) أنظر الباب السابع من هذ الكتاب.

القطلوني). إلّا أنه، على وجه العموم، لم يعد العالم المسيحي يتعلم أيّ شيء من العالم الإسلامي، اعتبارًا من القرن الرابع عشر[8].

وأخيرًا نودّ أن نتحدّث قليلاً عن أماكن ومناسبات اللقاء بين مسلمي إفريقيّة، إذ أن هذا الموضوع مرتبط أشدّ الارتباط بقضايا الفكر والفنّ. وينبغي أن نضع في المقام الأول المحلاّت والمواكب ذات الصّبغة الدينيّة، مثل المساجد والمدارس والزوايا، مع الشعائر التي كانت تقام بها، ومجالس العلم والفتوى التي كانت تعقد بها. أما المصلّى، إن كان لا يزال قائم الذات على حدة، فإنه لم يعد يقوم إلّا بدور عرضي. وسنترك جانبًا القبور وساحات وسطوح المنازل والخدور التي ينبغي أن نخصص لها مكانًا في الحياة الاجتماعية النسائية. وأمّا بالنسبة إلى مجتمع الذكور، فإن داخل البيت يكتسي أقلّ أهمية، رغم أنه كان مخصّصًا، لا فحسب للدراسات الفردية (وأقل من ذلك للتعليم والقضاء)، بل أيضًا للمحادثات بين الأقارب والأصدقاء. وقد سبق أن أشرنا إلى أن سقائف المنازل الحضرية في مدينة تونس كانت تُستعمَل كقاعات للترفيه واستقبال الزائرين[9]. وبوصفه محلّ التقاء، يبدو أن الحمّام، في إفريقية الحفصيّة، لم يكن يتمتّع بحظوة كبيرة، حتى لدى العامّة[10]. ولكن الرجال قد كانت لهم أماكن أخرى يجتمعون فيها ويتردّدون عليها، خارج محلاّت العبادة، وهي الأسواق الريفيّة والمجالات القريبة من أبواب المدن والأسواق القائمة في القرى والمدن، وهذه الأسواق الأخيرة المجاورة عادة للمساجد، وعلى وجه الخصوص أسواق الكتبيّة والعدول، لم نأخذها بعين الاعتبار في هذا السياق، إلّا فيمَا يتعلق بظروف تبادل الأفكار. وفي أواخر القرن الثاني عشر أُطلِق على دكان في بجاية، كان يجتمع فيه ثلاثة علماء، هذا الاسم الجميل «مدينة العلماء»[11]. وعلى مستوى أرفع أكثر، لا يمكن أن نفصل عن نشاط المثقفين الفكري، تلك الاجتماعات المختلفة التي كانت تعقد في قصر السلطان أو في بيوت بعض كبار القوم، وكذلك كثيرًا من الجلسات القضائية وعلى مستوى أدنى نجد العروض المقدمة في الساحات الموجودة خارج المدينة، وقد كان يتوافد عليها في القرن الخامس عشر

---

8) أنظر الجزء الأول، ص 446 حول نقل كتاب من كتب المنطق إلى العالم المسيحي في القرن الرابع عشر.

9) أنظر الباب العاشر، الفصل الثالث، ص 296.

10) أشار أحد المصادر إلى أن رجلاً من رجال الدين في بجاية لم يعد يذهب إلى الحمّام منذ أن سمّي قاضيًا، النباهي، مخطوط الرباط 1424، ص 72 أ. وبطبيعة الحال لم توجد بعدُ المقاهي. وحول وجود بعض الخمارات، أنظر الباب العاشر، الفصل الثالث، ص 296.

11) عنوان الدراية، ص 187 – 8.

سكان مدينة تونس، كما نشاهده اليوم في مراكش. فإلى جانب البَهَالين [جمع بهلوان] والمهرّجين، كان المنشدون يقصّون الحكايات وينشدون الأناشيد الشعبيّة يوميًّا في آخر النهار[12].

2 – التعليم:

تتمثّل إحدى الخصائص البارزة لأغلب الحضارات القديمة والقروسطية في كثرة الأميّين. ومن الجليّ أن إفريقية لم تكن تشذّ عن تلك القاعدة. ونحن نعلم بالإضافة إلى ذلك، كيف أن استعمال اللغة العربيّة الفصحى، دون سواها، في الكتابة، قد زاد في بعد الشقّة بين المتعلّمين والأميّين. وقد أكّد ليون الإفريقي على ما كان يشكوه سكّان منطقة القبائل الصغرى من نقص تامّ في الثقافة[13]، ومن الملاحظ أن هذا التأكيد يتماشى تمامًا مع الأخبار الواردة حول هذا الموضوع في المصادر الأخرى. ولكنّ ذلك لم يكن يمثّل سوى حالة قصوى، إذ أن قسمًا كبيرًا من السكان الريفيّين لم يكن يفوقهم في هذا الشأن. وفي المدينة ذاتها كان يوجد من بين الذكور، عدد كبير من الأميّين أو من ذوي الثقافة البسيطة. وقد انجرّ عن ذلك التجاء السكان إلى الكاتب العمومي لتحرير عرائضهم أو مطالبهم[14]، (إذ لا نجد أيّ أثر للمراسلات الخاصة في الطبقات السفلى من المجتمع). ولكن مما تجدر الإشارة اليه في المقابل أن التعليم في المساجد كان مفتوحًا في وجه جميع الناس، على اختلاف أعمارهم وطبقاتهم، كما أن كثيرًا من المستمعين كانوا يأتون للاستماع إلى بعض الدروس العلميّة والنصائح الأخلاقية، بدون أية غاية نفعيّة. ومن ناحية أخرى، فإن مجانيّة التعليم في المدارس كانت تساعد الشبّان المنحدرين من الأوساط الشعبيّة، على تلقّي العلوم الدينيّة المتينة، والارتقاء فيمَا بعد إلى مرتبة اجتماعية أعلى.

وقد كان يُطلَق في إفريقية منذ عهد بعيد، على المدرسة الإبتدائية أو «المكتب»، باللغة العربية الفصحى، اسم «الكُتّاب»، وهي مؤسّسة، إما أن تكون بأكملها خاصّة، أو مدعومة ماديًّا من قِبَل الأوقاف أو الخزينة العامة[15]. وفي العصر الحفصي، كان يوجد

12) أدورن، ص 187 – 8.

13) ليون الإفريقي، 193/3.

14) أدورن، ص 194، وقد أشار إلى رجل شريف أقطع اليد، يمكن أن يكون معتبرًا من أصحاب البركة.

15) مناقب سيدي ابن عروس، وقد ورد فيه (ص 428) ذكر كُتّاب بنته الحكومة من مداخيل «بيت المال».

مكتب في القصر السلطاني ، خاصّ بالأمراء الصغار ، وكذلك بدون شكّ ، بأطفال بعض كبار رجال البلاط [16]. وكان «المؤدب» يعلّم الأطفال القراءة والكتابة [17] ، وترتيل بعض السّور التي كانوا يردّدونها بصوت واحد. وفي الجملة فإن طرق وأساليب التعليم لم تتغيّر منذ عهد ابن سحنون الذي دوّن في القرن التاسع [ميلادي] في كتيّب ، «آداب المعلّمين» [18] ، وهو تصنيف يتضمن بعض المسائل المتعلقة بالتربية ، مثل طريقة معاملة التلامذة ، وأجر المؤدب والهدايا المقدمة اليه و «ختم» القرآن جزئيًا أو كليًّا [19] ، وأيام العطل [20] ، وبسبب سوء سلوك الأطفال ، واحترامًا لبيوت الله ، أفتى العلماء الحفصيّون بمنع تعليم الأطفال في المساجد [21] وقد كانت العقوبات البدنيّة متكرّرة ، فكان المؤدب يضرب الطفل الذي يرتكب خطأ بلوحة الكتابة أو بالعصا ، وإذا كانت الحالة أخطر يضربه بالسوط أو يسدّد إليه ضربات على باطن قدمه بواسطة «الفلقة». وقد كانت مثل تلك العقوبات لا تخلو من خطورة بالنسبة إلى الأطفال المعاقَبين ، ويمكن أن تنجرّ عنها بعض الحوادث في صورة عدم الانتباه أو الإفراط [22].

ورغم قساوة ذلك النظام ، فإنه لا يترك دائمًا أثرًا سيّئًا في الأذهان. ويمكن للتلميذ النجيب الذي كان يحظى باستحسان معلّمه وتشجيع أوليائه أن يتذكّر فيمَا بعد بحنان الأيام التي قضاها بالكتّاب في عهد صباه. من ذلك أن ابن ناجي قد أشار بتأثّر لطيف ممزوج

16) لقد اختار السلطان أبو حفص ابن أبي بكر كاتبًا له معلّمه السابق في مكتب القصر ، وقد كان ينتمي إلى عائلة عريقة من العاصمة ، وهي عائلة بني نزار ، البرير ، 26/3.

17) يمكن القيام بدراسة خاصة حول الكتابة عند الحفصيّين ، استنادًا إلى الوثائق التي ما زالت محفوظة. فقد كان الخطّ يمثل قسمًا هامًّا من أقسام برامج التعليم (المقدمة ، 287/3) ويدل أصل عدد كبير من النسّاخ أن الخط الافريقي القديم الشبيه جدًّا بالخط الشرقي ، قو عوّضه بصورة تكان تكون تامّة الخط الأندلسي الذي بدأ هو نفسه يتقهقر في إفريقية. وقد بقي سكان الجريد وبعض المثقفين في المدن الساحلية محافظين على الخطّ الشرقي (البرير ، 348/2 ، 18/3 ، 166 وعنوان الدراية ، ص 147). وأما بالنسبة إلى النقوش ، فمن المعلوم أن الخطّ الكوفي قد أصبح نادرًا في المغرب ابتداء من العهد الموحّدي. بقي علينا أن نوضّح مراحل انقراضه بإفريقية أمام الخط النسخي ، وتطوّر هذا الخط في الفترة اللاحقة.

18) ابن سحنون ، كتاب آداب المعلمين ، تحقيق ح. ح. عبد الوهاب ، تونس 1931.

19) البرزلي ، 199/2 أ و 202 أ.

20) «كان (أبو زكرياء الأول) إذا خطر على مكتب يأمر معلّمه ان يطلق أولاد ذلك المكتب» (الفارسية ، ص 318).

21) الأبّي ، الإكمال ، 245/5.

22) أنظر بالخصوص ، ابن سحنون ، المرجع المذكور ، ص 44 — 6 ، 62 (حول مسؤولية المؤدب القانونية) والفارسية ، ص 381 (الطفل الذي ضرب بالسوط هو أمير صغير سيرتقي إلى العرش فيما بعد) والبرزلي ، 200/2 ب و 205 ب.

بشيء من الاعتزاز ، في صفحة ممتعة من كتابه [معالم الإيمان] ، إلى الوقت الذي قضاه في حفظ القرآن ، بمدينة القيروان ، مسقط رأسه ، حيث كان يحفظ سوره عن ظهر قلب قبل دروس المؤدّب . وقد كان يساعده على ذلك أحد أعمامه الذي كان مولعًا بالقرآن . فكان يعطيه في أوّل الأمر درهمًا مقابل كلّ سورة يحفظها . وعندما اطّلع المؤدب ذات يوم على ذلك ، أعجب بمَا أحرزه ذلك التلميذ من تقدّم . ولمّا حفظ الطفل عددًا لا بأس به من «الأحزاب» أصبح يعرض على عمّه ، جريًا على العادة ، «خمسة أحزاب بعد الغداء وخمسة أحزاب بعد العشاء ، إلى آذان العشاء الآخرة ، في الظلام» . ثم أضاف ابن ناجي قائلاً : «فضربني ليلة من الليالي بكفّه على أحد خدّيّ لأني توقّفت في كلمة بعد كلمة ولا أعتقد أنه ضربني غير تلك الليلة . فبقيت أقرأ وأنا أبكي . فوقفت والدتي رحمها الله على باب البيت من الخارج وبكت لبكائي . فلما سمع بكاءها أسكتني وقال : يا عائشة أنت التي عملت له هذا ، أخرجتيه معك للزرع ، فبقي عن أسواره غائبًا أزيد من شهر ، وطلبت منك أن لا تفعلي ذلك فأبيت عليّ وقلت لا أقدر على فراقه ، ولولا هذا ما يخصّه شيء . فقالت له : يا سيّدي ، بكائي عليه لوجه آخر وهو كونه طفلاً صغيرًا يقرأ في الظلام كلّ ليلة ولم تتركني أشعل المصباح فيما مضى . فأمرها بإشعاله فيما يأتي . هذا الذي سمعته . وقالت لي والدتي لما خرج يصلّي العشاء الآخرة حينئذ وخرجت وراءه لإغلاق الباب ، قال لي : أوصيك بالصبر ، فإنه يتغرّب عنك غربة طويلة لقراءة العلم بتونس ويتولّى قضاء بلاد متعدّدة»[23] .

وبعد المبادئ الأوّلية ، كان التعليم يلقّن في إحدى المؤسسات التالية ، وهي المسجد والزاوية والمدرسة . فكان شبّان البادية الراغبون في مزاولة الدراسة ، يتحوّلون ، حسب المستطاع إلى الزاوية[24] أو إلى المدينة القريبة ليعيشوا بها ، على وجه العموم ، في ظروف متواضعة للغاية . وقد كان الطلبة لا ينتقلون من أهمّ المراكز الموجودة داخل البلاد ، مثل القيروان ، كما أشارت إلى ذلك بعض المصادر ، إلى العاصمة لمواصلة دراساتهم ، إلّا «من يريد القضاء والشهادة أو هما معًا»[25] . ولا يمكن بأيّ وجه من الوجوه ، بالنسبة إلى إفريقيّة الحفصيّة ، الحديث عن نظام عامّ للتعليم ، بل إن عبارة «الجامعة» ، حتى لو استعملناها بمفهومها المتعارف عليه في العصر الوسيط ، تعتبر في غير محلّها للإشارة إلى جامع الزيتونة والمدارس التي كانت موجودة عصرئذ في مدينة تونس .

23) معالم الإيمان ، 4/193 – 5 .

24) وبالإضافة إلى ذلك كان ملحقًا بكلّ زاوية كتّاب .

25) معالم الإيمان ، 4/260 .

فإلى أيّ مدى كان مثل ذلك التعليم الناقص التنسيق ، خاصًّا أم رسميًّا؟ والجواب على ذلك أن مراقبة أهل السنّة والحكومة كانت تجري بصورة ذاتيّة ، إن صحّ التعبير ، من قِبَل الرأي العام الذي كان يقظًا دومًا وأبدًا حول هذه المسألة. وقد كانت تُمنح بعض الإعانات المختلفة لمدرّسي الجوامع وشيوخ الزوايا ، لمساعدتهم ماديًّا والضغط عليهم في آن واحد. ولكن يبدو أن هذين الصنفين من معاهد التعليم كانا يتمتعان ، من حيث المبدأ على الأقلّ ، بحرية الانتداب وطريقة العمل. ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى المدارس التي هي في معظمها ، قد تأسّست بعناية السلطان أو بعض كبار رجال الدولة ، في مدينة تونس وفي بعض المدن الأخرى (مثل قسنطينة وطرابلس)[26]. فقد كان «المدرّس» يُعيَّن عادةً وربّما وجوبًا ، من قِبَل السلطة العليا. ألم تكن تلك المدارس مُعدّة على وجه الخصوص لتكوين الموظفين المخلصين للدولة وللنظريات الدينيّة التي أقرّتها؟ ولكنّ المدارس الحفصية لم تكتس قطّ الأهمية الدينية والمعمارية التي أولاها إيّاها المرينيّون في المغرب الأقصى.

وحول إحدى تلك المدارس ، وهي المدرسة «المعرضيّة» التي تأسّست حوالي سنة 1280 ، أشارت بعض المصادر إلى الطريقة التي توخّاها أبوزكرياء ابن أبي إسحاق الأوّل ، لجلب عدد كبير من الدارسين إلى المدرسة الجديدة ، على حساب دور التعليم الأخرى. وهي طريقة قابلة للاعتراض – والحق يقال – على مستوى النزاهة الفكرية. فقد «وزّع على جميع الحاضرين قرطاسين بذهب وفضة. وأجرى على المدرّس رزقًا كثيرًا قدره عشرة دنانير في الشهر. وكان يحضر مجلس الوعظ يوم الاثنين والجمعة ويطلق العنبر والعود ما دام المجلس. وجعل بين دار سكناه وبين المدرسة طاقة [كُوّة] يسمع منها ما يُقرأ»[27].

ويتضح من هذه الرواية حرص المتردّدين على المدرسة المذكورة على الاستفادة من المزايا الماليّة المقدمة اليهم. ولكن بالتأكيد لم تكن حظوظ طلبة المدارس كبيرة ، على وجه العموم. وقد وصفت لنا إحدى الروايات الذاتيّة حالة قصوى من الخصاصة التي كان يعانيها أحد طلبة القيروان في مدرسة من مدارس مدينة تونس حوالي سنة 1300. فقد كان ذلك المعوز المسكين يقتات من فواضل الخضر الملقاة على أبواب المنازل ، وكان يأخذها خفية من الناس ويطبخها في غرفته ويتبّلها «حتى يظنّ الطلبة المجاورون أنها لحم». فأثر هذا النظام في

---

26) برنشفيك «المدارس».

27) تاريخ الدولتين ، ص 40 – 73/1.

صحّته التي بدأت تتعكّر ، إلى أن عُيّن معيدًا وما لبث أن لفت انتباه «الشيخ» ، بما أحرزته دروسه من نجاح . وقد روى لنا المعني بالأمر هو نفسه قصّته ، فقال :

«قال لي بوّاب المدرسة يومًا : حاجتي بمفتاح البيت ، فأعطيته له وخرجت لقضاء حاجتي ، واعتقادي أنه يكنس لي البيت ، لأننا ألفنا منه ذلك . فلمّا قضيت حاجتي ورجعت أعطاني المفتاح ، فحلّيت [فتحت] البيت ودخلت ، وإذا في وسط البيت ثوب وجبّة ملف معلّقان في مسمار وحرام وعمامة في مسمار آخر ، وكسوة أخرى مثل ذلك ، وقنطار سميد ونصف قنطار فحمًا أو العكس ولحم مقطّع ونصف لحم معلق ، وعليها دراهم وغير ذلك من حوائج البيت . فقلت أظنّ هذا البيت ليس بيتي . فخرجت منها وأخذت في عدّ البيوت ، فتحقّقت أنها هي . فقلت للبوّاب ما هذا؟ فقال لي : يقول لك الشيخ كنتُ أوّلاً جاهلاً بك وبحالك ، فلا سبيل أن تتشوّش [تشغل بالك] من شيء ، لا من طعام ولا من غيره»[28].

ويتضح من هذه القصّة أن نظام المبيت العادي لم يكن يتضمّن إلّا السكنى بدون أكل . وأما «الشيخ» فيبدو أنه مدير المدرسة ، كما هو الشأن بالنسبة إلى المدرّسين الذين يتولّون في نفس الوقت إدارة بعض مدارس سكنى الطلبة في العصر الحديث[29]. وتدوم الدراسة عادةً في المدارس التونسية خلال القرن الرابع عشر خمس سنوات ، وهو وقت أقصر من مدة الدراسة في المغرب الأقصى ، وقد اعتبر ابن خلدون ذلك علامة على تفوّق التعليم التونسي[30]. وربّما كانت العطل السنوية لا تتجاوز رسميًّا أيام الأعياد الدينية[31] ولكن من المؤكد أن الدراسات كانت تفتر أثناء فترة على الأقلّ من الصيف . كما أوضحت المصادر أن الدروس كانت تتعطّل عادة كل أسبوع يومي الخميس والجمعة ، إلّا إذا كانت هناك تعليمات واضحة مخالفة لذلك ، من قِبَل المؤسّس . ففي المدرسة الشماعيّة مثلاً أضاف الشيخ قدّاح المتوفى سنة 1334 ، إلى اليومين المذكورين ، يوم الاثنين[32]. ولا أثر في المصادر

---

28) معالم الإيمان ، 111/4 — 2 .

29) [لقد تعطلت مدارس سكنى الطلبة منذ توحيد التعليم التونسي سنة 1958 وتحويل تلامذة جامع الزيتونة إلى المعاهد الثانوية العصرية] .

30) المقدمة ، 444/2 . واعتبر ابن خلدون أيضًا (نفس المرجع ، 288/3) أن «أهل إفريقية أخفّ من أهل المغرب لما يخلطون في تعليمهم القرآن بعبارات العلوم» .

31) الأبّي ، الإكمال ، 34/6 . فقد أشار المؤلف إلى «قراءة الصيف» في إحدى المدارس بمدينة تونس .

32) نفس المرجع ، 483/3 .

لامتحانات حقيقية ، ولكن ، حسبما جرت به العادة القديمة ، يمكن لأيّ شيخ في أيّ مكان أن يمنح تلميذه عند ختم درس من الدروس ، رخصة كتابية تسمح له بأن يقوم مكان الشيخ وباسمه ، بتدريس كتاب معيّن أو جميع المواد التي كان يدرّسها . ويمكن أن تكون تلك الرخصة المعروفة في العربية باسم «الإجازة» ، خاصة أو عامة ، حسب الحالات[33].

وحول جوهر وطريقة ما يمكن أن نسمّيه بالتعليم الإعدادي والعالي ، نلاحظ هنا أيضًا أنهما قد حُدِّدا منذ أوائل العصر الوسيط . فقد أضيفت إلى طريقة «النقل» العتيقة والمتمثلة في النقل الشفاهي للنصوص عن طريق السرد من طرف الشيخ أمام تلاميذه ، طريقة جديدة اندمجت في إفريقية منذ القرن العاشر ، في الطريقة القديمة ، وهي طريقة «الإلقاء» الأكثر حيويّة والتي تتمثل في إلقاء الشيخ بعض الأسئلة على تلاميذه ومناقشة المواضيع المطروقة ، في آن واحد من طرف التلامذة وشيخهم[34]. وقد كان ابن عرفة يطالب الشيوخ والكتّاب على حدّ السواء بشيء من التجديد ، إذ يجب ، حسب رأيه ، أن تتقدّم الدراسات وأن لا تقتصر على ترديد النتائج السابقة بدون تصرّف . ولا يعني ذلك أنه كان يرغب في إعادة النظر في المبادئ والقواعد التقليديّة ، بل كان يودّ ، حسبما أشار إلى ذلك هو نفسه ، تعميق النظريات التي يتلقاها الدارس ، بتسليط الأضواء على بعض النقط الغامضة وإثارة بعض المشاكل الجديدة[35].

ولقد مرّت على وفاة ابن عرفة أربع عشرة سنة ، عندما قدم إلى تونس في أواخر سنة 817 هـ/أوائل سنة 1415م ، عالم مغربي يدعى عبد العزيز بن موسى العبدوسي . وسرعان ما أثارت حافظته العجيبة وطريقته التعليمية الجديدة ، إعجاب الدّارسين . فعندما يشرح «مدوّنة» سحنون ، كان يستشهد كلّ مرة بآراء المالكيّة التابعين لجميع الأقطار ، عصرًا عصرًا ، دون أن يغفل عن ذكر المختصّين في العقود المحرّرة لدى العدول . ولكنّ تلك الدروس كانت موجّهة إلى عدد من المستمعين المطلعين الذين كانوا يجدون مع ذلك صعوبة لمتابعة مثل تلك العروض العلمية الرفيعة . إلّا أنّه كان من ناحية أخرى يجلب عامّة الناس إلى جامع القصر أو غيره من الأماكن بواسطة دروسه الأخرى التي كانت في متناول العموم . فكان يجلس على «كرسي»[36] ويبدأ دروسه ببعض الأدعية المعروفة ، ثم يفسّر ببساطة آية من

---

33) عنوان الدراية ، ص 149 — 152 .

34) الديباج ، ص 136 ومعالم الإيمان ، 79/3 ، 117 .

35) الأبّي ، الإكمال ، 346/4 ونيل الابتهاج ، ص 275 .

36) ورد ذكر الكرسي أيضًا قبل ذلك بمائتي سنة ، بمناسبة الحديث عن مدرّس في الجامع الأعظم ببجاية (عنوان=

الآيات القرآنية ، ويتخلّص بعد ذلك إلى الأحاديث النبوية التي يتوسع فيها . وقد كان يظهر براعته الفائقة في هذه المادة ، مشيرًا بصوت جهوري وواضح ، إلى جميع التواريخ التقليدية وجميع الروايات القديمة المتعلقة بالموضوع المطروق ، وقد كان قادرًا على الاستشهاد بدون انقطاع بعدد كبير من الأحاديث النبويّة ، يمكن أن يبلغ المائتين ، قبل أن يرجع إلى تفسير الآية القرآنية المعنية بالأمر. ويبدو أن ما أحرزه من نجاح باهر ، قد أثار بلبلة في صفوف الطلبة . فمنعهم السلطان من إجراء مناقشات معه . وكان علماء تونس الحريصون على المحافظة على هيبتهم والشاعرون بتفوّقهم العلمي ، يجحدون قيمته الشخصيّة في ميدان اللغة العربية والفقه . وذات يوم أراد العبدوسي الذي تأثر بذلك الاحتقار ، أن يظهر معارفه اللغوية ، فاستجلب كتابًا نحويًّا واتّبع مع النحاة نفس الطريقة التي اتبعها مع الفقهاء. واستعرض جميع الآراء التي عبّر عنها عبر التاريخ . فضجر الجمهور وانصرف إلى حال سبيله . ولم يقم الشيخ بمثل تلك التجربة مرة أخرى . وقد توفّي بتونس في أواخر سنة 837 هـ/1434م[37].

ولقد تحصّلنا على معلومات مضبوطة بأكثر ما يمكن من الدقّة حول الدروس التي كان يشرف عليها أو يلقيها نفس المدرّس ، وذلك بمناسبة الحديث عن مدرّسين اثنين من مدرّسي القيروان في القرن الرابع عشر. فقد أفادتنا بعض المصادر أن الشيخ محمد الرمّاح ، عندما طعن في السنّ كلّف بعض تلاميذه بأن يتولّوا عوضًا عنه كلّ صباح تدريس التفسير والحديث والفروع ، وكلّف تلامذة آخرين بأن يدرّسوا في أوقات أخرى من النهار ، على وجه الخصوص النحو والفرائض والحساب . فكانت جملة الدروس الملقاة بتلك الطريقة ستة عشر درسًا . وكل يوم جمعة يجتمع أولئك المدرّسون الشبان حول شيخهم «فيعرض كل واحد ما أشكل عليه حتى يزول ما التبس على كل واحد منهم»[38]. وها هي الآن الطّريقة التي كان يتوخاها كل يوم الشيخ عبد الله الشبيبي للاضطلاع بمهمة التدريس والافتاء في آن واحد. فعند عودته من صلاة الصبح التي كان يؤدّيها في «مسجد دار الشيخ ابن أبي زيد» ، يجد في بيته عددًا كبيرًا من طلبته الذين كانوا ينتظرونه وهم يستمعون إلى بعض زملائهم المجتهدين

= الدراية ، ص 77) . وأعتبر الأبّي (الإكمال ، 247/2) استعمال الكرسي ، امتدادًا للتقاليد المتعلقة بالمنبر النبوي . وبالنسبة إلى حضور الطلبة في الدروس ، أشار أحد المؤلفين إلى أن كلّ طالب في تونس كان يجلس في مكان معيّن ، يحترمه جميع رفقائه ، ابن ناجي ، شرح الرسالة ، 205/2 .

37) نيل الابتهاج ، ص 180 – 1 وتاريخ الدولتين ، ص 210/114 .

38) معالم الايمان ، 114/4.

يتلون آيات بيّنات من القرآن الكريم. وعند ذلك تبدأ الحصّة الأولى التي كان يخصّصها لتفسير بعض آيات قرآنية، فيتوسع في الموضوع، معتمدًا على سيرة الرسول [صلّى الله عليه وسلم] وسيَر الأولياء الصالحين ومستشهدًا بصحيح مسلم. ثم تبدأ الحصّة الثانية التي تدوم إلى آذان الظهر، وتُخَصّص لتلقين بعض المبادئ الفقهيّة إلى حوالي خمسة عشر طالبًا من الطلبة المبتدئين. وتتلوها حصة ثالثة مخصّصة «للطلبة الكبار» الذين يبلغ عددهم «نحو العشرة». «فيتناول الشيخ شيئًا من الطعام ثم يفتي بخطّه»، ويصلّي الظهر في بيته قبل آذان العصر بقليل. وبعد ذلك يتولّى تعليم «تجويد القرآن» إلى آذان المغرب. وإثر الصلاة يتحوّل إلى زاوية من الزوايا للقيام بنفس المهمّة. ولا يرجع إلى بيته إلّا بعد صلاة العشاء التي يؤدّيها في وقت مؤخر، يتقدّمه شخص يحمل مصباحًا. ويبقى عليه إعداد الدروس التي سيلقيها من الغد والإجابة على الأسئلة التي وجّهت اليه بعد صلاة الظهر[39].

ونظرًا لعدم وجود برامج مضبوطة، فإن العادة الجارية ومقتضيات الدراسة، هي التي تحدّد تدرّجها، ولو بصورة تقريبيّة. ولكن كانت تظهر بعض الاتجاهات السائدة، وليس من المستحيل اكتشاف ما تكتسيه بعض الموادّ والكتب من أهمية في التعليم. فهل نحن في حاجة مثلاً إلى التأكد على المكانة التي كانت تحتلها المواد الدينية أو المواد المرتبطة بها أشدّ الارتباط، بصورة تكاد تكون مطلقة؟ فقد كانت الموادّ التي تعتبر أساسيّة بالنسبة إلى معظم الطلبة، تتمثّل في القرآن والحديث والفقه والنحو.

وقد لاحظ ابن خلدون في هذا السيّاق، أنّ أهل إفريقيّة كانوا «يخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب ومُدارسَة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها واستنظار الولدان إياه ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراءاته أكثر مما سواه»[40]. ولقد اهتمّ هو نفسه في عهد شبابه[41] «بالقراءات السبع» وحفظ مؤلفات الكاتبين الأندلسيّين أبي عمرو الداني وابن شريح المقري، أصيل اشبيلية، وكذلك متن «الشاطبية» المنسوبة إلى مؤلفها أصيل شاطبة. ولكنه أشار إلى أن الطلبة قد تركوا فيما بعد تلك المؤلفات المشهورة واتجهوا نحو قصيدة أحدث منها عهدًا، من تأليف الكاتب الأندلسي المغربي، محمّد الخرّاز. ومن بين كتب التفسير التي كانت رائجة آنذاك، نجد كتاب الزمخشري «الكشاف»، الذي شرحه منذ عهد

39) نفس المرجع، 4، 205 – 6 «وكلّ سؤال يأتيه من بعد الظهر يفتي فيه بالليل».
40) المقدمة، 287/3.
41) نفس المرجع، 20/1، وما بعدها.

قريب في المشرق الحسن بن محمد الطيبي ، ووصل ذلك الشرح إلى المغرب حوالي منتصف القرن الرابع عشر[42].

وامّا الحديث ، فكان يدرس في خمس أو ست دواوين معروفة ، يعتبر أفضلها صحيح مسلم وصحيح البخاري ، كما هو الشأن في جميع العصور. وكان «موطأ» الامام مالك ، الأقرب إلى كتب الفقه ، يحظى بتقدير بالغ لدى سكّان إفريقيّة المتعلقين بالمذهب المالكي . فكانوا يدرسونه بالاعتماد على بحوث الكاتبين الأندلسيّين المشهورين ، ابن عبد البرّ والباجي . وبالنسبة إلى علوم الحديث ، كانوا يستعملون كتاب المؤلف الشافعي ابن الصلاح الذي عاش في المشرق في النصف الأول من القرن الثالث عشر. وينبغي أن نلحق بعلوم الحديث ، «سِيَر» ابن اسحاق المتعلقة بحياة الرسول والغزوات الإسلامية الأولى. والجدير بالملاحظة أن تلك «السّير» التي يرجع عهدها إلى القرن الثامن [ميلادي] ، وربّما فُقد نصّها الأصلي اليوم ، كانت تحظى في العهد الحفصي بتقدير كبير لدى كثير من العلماء. ولكن بعض الشيوخ المتشدّدين قد رفضوها «لقول مالك في ابن اسحاق أنه رجل كذوب»[43].

وكان الفقه الذي يشمل على أوسع نطاق ، العبادات والشريعة ، يحظى بعناية متواصلة ، من قِبَل الطلبة المجتهدين . وكان يلقّن للطلبة المبتدئين ، حسب المذهب المالكي ، بواسطة «رسالة» ابن أبي زيد القيرواني . ثم ينتقل الطلبة إلى دراسة عدد من المؤلفات الشرقية ، وعلى وجه الخصوص «التفريع» لابن جلاب و«التلقين» لتلميذه عبد الوهاب أو «المختصر» الأحدث عهدًا ، وهو من تأليف ابن الحاجب . وأما الطلبة المتقدمون في الدراسة ، فكانوا يدرسون «مدوّنة» سحنون ذاتها أو كتابيْ مؤلف قيرواني آخر «التهذيب» و«التمهيد» ، اللذين يلخّصان ويشرحان «المدوّنة» . وقد بدأ القرن الخامس عشر الحفصي يشهد رواج كتاب المؤلف المصري سيدي خليل «المختصر» المحرّر في القرن الموالي والذي يتفوّق مع شروحه على أغلب الكتب المدرسية الأخرى ، باستثناء «الرسالة» .

كما تشتمل العلوم الدينيّة على نوعين من «الأصول» ، وهما العقيدة وقواعد الشريعة . وقد كانت دراستهما التي لم يتوسّع فيها أبدًا علماء المالكيّة ، مخصّصة لنخبة قليلة العدد . وقد كان الدارسون يستعملون على وجه الخصوص «الإرشاد» لإمام الحرمين و«المصطفى»

---

42) نفس المرجع ، 463/2 .

43) معالم الايمان ، 155/4 . وحول المواد والكتب المدروسة في العهد الحفصي ، أنظر مقدمة ابن خلدون و«البرنامج» الملحق بكتاب «عنوان الدراية» ، ص 215 — 236 .

لتلميذه الذائع الصيت الغزالي ، وبعض البحوث الأحدث عهدًا التي ألفها فخرالدين الرازي. وينبغي أن نضيف إلى الموادّ والكتب المذكورة كتاب الغزالي الذائع الصيت «الإحياء» ، وبالنسبة إلى الأوساط الصوفية أو المتعاطفة معها ، مؤلفات التصوّف الشرقية المعروفة ، والتي أشرنا اليها في الباب السابق.

وكانت معرفة النحو تُعتبَر منذ عهد بعيد ضروريّة لفهم الكتاب والسنّة فهما صحيحًا ، ولصيانة اللغة العربية التي تتشرّف بكونها لغة القرآن. فلم ينس الدّارسون تأليف سيبويه القديم والرائع «الكتاب». ولكنهم كانوا يفضّلون عليه في أغلب الأحيان بعض الكتب الأخرى التي هي في متناولهم أكثر ، مثل «الجمل» للزجّاجي أو «المفصّل» للزّمخشري ، أو أكثر من ذلك ، الكتب المدرسيّة التي سرعان ما أحرزت شهرة واسعة ، وقد ألفها في المشرق خلال القرن الثالث عشر الكاتبان ابن الحاجب وإبن مالك. ولم تكن برامج التعليم تخلو تمامًا من علوم البلاغة والعروض والأدب ، التي كانت تعتبر في معظمها من الأمور الدنيويّة. إذ كان هناك بعض الشيوخ ، حتى من بين رجال الدين ، قد بلغ بهم التعلق باللغة العربية وحبّ الجماليّة الأدبية إلى حدّ أنهم كانوا يسمحون بتلاوة بعض المنتخبات الأدبيّة بمحضرهم ويتولّون شرحها بأنفسهم ، مثل ديوان «الحماسة» لأبي تمام أو «مقامات» الحريري الذائعة الصيت. من ذلك مثلاً أن أيمّة جامع الزيتونة المتتابعين ، كانوا يقومون في القرن الرابع عشر بشرح تلك «المقامات» في إحدى قاعات الجامع[44].

ومن بين العلوم العقلية ، كان هناك علمان على الأقلّ يُعتبَران مفيديْن للدين بصورة مباشرة ، وهما الحساب الضروري لقسمة التركات [الفرائض] والمنطق الذي لا بدّ منه في علم «الأصول». فبالنسبة إلى العلم الأوّل ، كان الدارسون يقتصرون ، بوجه عام ، على المبادئ الأوليّة. وبالنسبة إلى الثاني كانوا يدرسون بعض عناصره في مختصر شرقي تابع للقرن الثالث عشر ، وهو «الجمل» للخونجي ، أكثر من كتب الفارابي أو ابن سينا. أمّا الفروع الفلسفية الأخرى التي كانت تعتبر مشبوهًا فيها في نظر أهل السنة ، فهي لم تكن أبدًا من مواضيع الدراسة ، على وجه العموم. وكان بعض الاختصاصيّين يعلّمون عددًا محدودًا من الطلبة ، علم الفلك الذي يضاف اليه علم التنجيم والعلوم الطبيّة. وأما تحديد أوقات الصلاة والقبلة ، الذي يتطلّب بعض المعارف الفلكية ، فإنه لم يكن في متناول الجميع.

44) تاريخ الدولتين ، ص 111/61.

ويتضح من المعطيات السابقة الذكر أن الكتب المستعملة في الدراسة كانت متنوّعة للغاية ، من حيث عصرها ومصدرها الجغرافي ، ولم تكن ثابتة أبدًا . فبالرغم من محافظة الشيوخ ، يمكن أن ينتشر من حين لآخر كتاب مدرسي جديد ولو كان واردًا من بعيد ، وأن يعوّض بعض الكتب المشهورة . وقد كان الاتجاه آنذاك – كما لاحظ ذلك ابن خلدون وتأسّف له[45]– يميل إلى المختصرات النثرية أو الشعرية الموجزة للغاية والسهلة الحفظ – إذ كان الطلبة في مختلف مراحل الدراسة يحفظون كثيرًا من المسائل عن ظهر قلب – والمقدمة في اسلوب مقتضب ومبهم . وتبعًا لذلك فقد كان الشيوخ مضطرين إلى التوسع في شرحها شفاهيًا وكتابيًا . كما كان جميع الذين لا يحرصون على التزوّد بثقافة حقيقية ، يهملون بصورة تكاد تكون مطلقة ، البحوث القديمة الأكبر قيمة .

3 – **المكتبات** :

ولنتحدّث قليلاً الآن عن المكتبات . فهي لم تكن تحتوي في العصر الذي يهمّنا إلّا على المخطوطات . وبصرف النظر عن المكتبات الغزيرة الكتب في بعض الأحيان ، والتابعة لبعض الخواصّ ، فإن المكتبات الموجودة في المساجد والزوايا والمدارس كانت تقوم بدور اجتماعي أهمّ ،لأنها كانت تساعد على نشر المعارف لدى جمهور أوسع . ففي أوائل القرن الرابع عشر مثلاً ، كان يوجد عدد كبير من الكتب في زاوية بعيدة عن المدن الكبرى ، مثل زاوية أولاد سُهيْل الموجودة قرب صرمان في البلاد الطرابلسية[46]. وفي مدينة تونس ، في القرن السابق ، لمّا أسّس الأمير أبوزكرياء ابن أبي اسحاق مدرسة المعرض ، زوّدها «بكتب نفيسة في كلّ فنّ من فنون العلم»[47]. وحوالي نفس التاريخ لاحظ الرحّالة العبدري أن عدة كتب قديمة كانت محفوظة في الجامع الأعظم بالقيروان ، من بينها مصحف من الحجم الكبير يقال إن تاريخه يرجع إلى عهد الخليفة عثمان [بن عفّان][48]. وبعد ذلك بقليل ، «أخذت القيروان شدّة» في عصر الفقيه علي بن حسن العواني المتوفّى سنة 758 هـ / 1357 م ،

45) المقدمة ، 3/274 – 5 .
46) رحلة التجاني ، 2/127.
47) تاريخ الدولتين ، ص 40/73 . أنظر أيضًا الفارسية ، ص 372 .
48) العبدري ، ص 36 أ.

«فاحتاج النّاس إلى الطعام الذي عنده ، فاشترى ببعضه دواوين معتبرة من كتب العلم وأوصى بتحبيسها على من ينظر فيها بزاويته» . ثم «استفتى في إخراجها لطلبة القرويّين زمن القراءة ، وتُرَدّ إلى خزانتها بالزاوية بعد فراغ الشتوة . فأفتى الشيخ أبو الحسن أحمد بن حيدرة بإخراجها وانتفع الناس بها انتفاعًا تامًّا»[49] .

إلّا أن المكتبات التي أسّسها وتعهّدها السلاطين ، سواء في القصر أو في جامع الزيتونة بالعاصمة ، هي التي كانت مزوّدة أكثر بالكتب . كما كانت توجد مكتبة أخرى في بجاية[50] . وفي قصبة تونس جمع أبو زكرياء الأوّل أكثر من ثلاثين ألف سفر تحت رعاية المحافظ الحسن بن معمّر الطرابلسي الذي عزله المستنصر ، ثم استرجع خطّته في عهد الواثق ، فلاحظ أنّ عدة آلاف من الكتب قد أُتلِفت ، «بسبب المطر وأيدي البشر» ، على حدّ تعبيره هو نفسه[51] . وقد دامت «خزانة الكتب» المذكورة ، التي هي أولى خزائن سلاطين بني حفص الكبرى ، مدة طويلة . وفي أوائل سنة 1317 ، عندما همّ ابن اللحياني بالفرار ، باع تلك الكتب مع «جميع الذخائر التي كانت في القصبة»[52] .

ويبدو أن مكتبة سلطانية أخرى قد تأسّست شيئًا فشيئًا بمدينة تونس في أيام أبي العباس وأبي فارس الزاهرة[53] . فقد قام السلطان الأخير المعروف بحماسه الفائق لفائدة المعاهد الدينيّة بتهيئة مكتبة «بمجنبة الهلال جوفي جامع الزيتونة تحت الصومعة وهبط إليها جميع ما عنده من الكتب في ربيع الثاني عام اثنين وعشرين وثمانمائة (ماي 1419م) ، وجعل لها خَدَمَة وأمر أن تحلّ [تفتح] كلّ يوم من آذان الظهر إلى صلاة العصر»[54] . وفي شهر رجب 854هـ/ اوت 1450م «أمر الخليفة (عثمان) ببناء خزانة الكتب بجامع الزيتونة ، فبنيت بمقصورة الوليّ سيدي محرز بن خلف شرقي الجامع»[55] . وأخيرًا حوالي سنة 1500 ، أسّس أحد السلاطين الذين جاءوا من بعده ، وهو أبو عبد الله بن الحسن ، في نفس المكان من الجامع ، المكتبة الهامة التي ما زالت إلى اليوم[56] تحمل اسمه ، وهي المكتبة

---

49) معالم الإيمان ، 151/4 – 2 .

50) عنوان الدراية ، ص 26 .

51) مسالك الأبصار ، نقلاً عن رحلة التجاني ، ص 25 ، عدد 1 والفارسية ، ص 318 والأدلة ، ص 46 .

52) تاريخ الدولتين ، ص 93/51 – 4 وكذلك البربر ، 446/2 والأدلّة ، ص 101 .

53) أشير إلى سنة 802 هـ / 1400 م في الفارسية ، ص 427 .

54) تاريخ الدولتين ، ص 101 ، 187/109 – 8 ، 202 .

55) نفس المرجع ، ص 119 ، 219/128 ، 235 .

56) [في سنة 1967 نقلت جميع مخطوطات المكتبة العبدلية إلى دار الكتب الوطنية] .

«العبدليّة»(57). وبالرغم من نهب مدينة تونس من طرف جيش شارل الخامس، ومن مختلف أسباب التلف أو الضياع، عبر السنين، فإن تلك المجموعات الكبرى من الكتب ذات الأصل الحفصي، التي أثرتها فيما بعد بعض الكتب الجديدة، ما زالت قائمة الذات إلى يومنا هذا.

57) برنامج المكتبة العبدلية، تونس، ج. 1، 1908، المقدمة. [أنظر أيضًا محمد بن الخوجة: خزائن الكتب بجامع الزيتونة، المجلة الزيتونية، المجلد 1، ج. 3، نوفمبر 1936].

الفصل الثاني :
الإنتاج الفكري

1 – العلوم والطبّ والأوبئة :

من الظواهر الثابتة ، ولو أنّها لم تُفَسَّر كما ينبغي ، ما شهدته العلوم والفلسفة خلال القرن الثالث عشر ، من انحطاط عام في كامل أنحاء العالم الإسلامي . ففي مستهلّ العصر الحفصي ، كاد المجهود الرائع المبذول منذ أكثر من أربعمائة سنة في العالم الإسلامي ، لاستيعاب ومواصلة التفكير القديم في تلك الميادين ، يصل إلى نهايته[1]. وفي نفس الوقت تواصلت بصورة حثيثة الجهود المبذولة عن طريق إسبانيا وايطاليا ، في سبيل نقل تلك الذخيرة الفكرية إلى أوروبا المسيحيّة التي بدأت تبرز نهضتها المادية والأدبية ، مبشرة بإنجازات على غاية من الأهميّة.

ويمكن لإفريقية أن تعتزّ آنذاك ، بكونها قد ساهمت في آخر القرن الثاني عشر في تكوين عبقرية ليوناردو البيزي في ميدان الرياضيات ، وقد كان أبوه يشغل خطة كاتب وموثّق ، لفائدة مواطنيه في بجاية[2]. إلّا أن ليوناردو لم يجد فيما بعد منافسين جديرين به ، في إفريقية التي كان يدين لها بجزء من معارفه . ولكنّنا نلاحظ أن آخر عالم مشهور في الرياضيات باللغة العربية ، وهو الأندلسي علي بن محمد القلصادي ، قد توفّي بباجة ، سنة 891 هـ/1486 م[3] ، في نفس تلك البلاد الإسلامية التي ظهر فيها ، قبل ذلك بثلاثمائة سنة «المجدّد الكبير للرياضيات في المغرب» . كما لم يُسجَّل خلال القرنين الأخيرين من العصر الوسيط أيّ تقدّم لا في ميدان علم الفلك ولا في ميدان العلوم الفيزيائية والطبيعية . وقد كان

---

1) أنظر حول ضعف العلوم في العالم الاسلامي ، كتاب ابن خلدون (في أماكن عديدة) . وكان الذهبي قد أبدى قبله ملاحظات قاسية حول هذه النقطة في المغرب (تذكرة الحفّاظ ، حيدر اباد ، 1334 هـ ، 226/4) .

2) Mieli ، العلم العربي ودوره في التطوّر العلمي العالمي ، 1938 ، ص 243 – 4 . وحول كل مؤلف من المؤلفين الذين سيأتي ذكرهم ، أنظر ، بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ، بالإضافة إلى بعض المذكرات الواردة في «دائرة المعارف الاسلامية» .

3) أنظر ، المقري ، 934/1 – 6 ، و Suter ، الرياضيّات وعلوم النجوم عند العرب ، ليبزيغ ، 1900 ، عدد 444 و Renaud ، *Isis* ، 1932 ، ص 175 – 6 .

نصيب إفريقية ضئيلاً ، ضمن الإنتاج العام الضعيف خلال القرن الثالث عشر. ذلك أن العالم الوحيد الجدير بذلك الإسم والموجود في إفريقية عصرئذ ، هو أحمد بن علي التميمي المعروف باسم ابن الكمّاد الذي ضبط الأزياج قبل سنة 679 هـ/1280 – 81م ، بقليل ، بالاعتماد على أبحاث العالم الأندلسي ابن الزركالة التي مضى عليها حوالي مائتي سنة(4). ولا نجد فيما بعد ، بالنسبة إلى النصف الثاني من القرن الرابع عشر ، سوى الكتابين اللذين ألفهما القاضي القسنطيني ابن القنفد ، المتعدّد الموضوعات ، وهما «تسهيل المطالب في تعديل الكواكب» و«شرح منظومة أبي الحسن علي بن أبي الرجال القيرواني» ، وهو كتاب في علم النجوم أهداه إلى وزير مريني(5). واما علم التنجيم الذي كان يتمتع بحظوة كبيرة لدى العموم والأمراء ، فقد كان يُعتبَر على وجه الخصوص أداة من أدوات التنبؤ المعقّدة ، أو «الزايرجة» ، وقد كان يلتجئ إليه حتى بعض الفقهاء. من ذلك مثلاً أن ابن الأبار كان يستعمل أبراج السماء في البلاط خلال القرن الثالث عشر. وبالرغم مما أبداه ابن خلدون وأحد أصدقائه من الشعراء ، من ارتياب حول هذا الموضوع ، فإن «صناعة النجوم» كانت مزدهرة في مدينة تونس ، بواسطة شيخ من أصل أندلسي يدعى يحيى بن عبد الواحد الخيّاط(6). وكان قد أشار إلى نفس تلك الظاهرة ليون الإفريقي ، قبل ذلك بمائة وخمسين سنة(7).

ومن ناحية أخرى فإننا نتردّد في نسبة موجز مشهور ، إلى إفريقية ، وهو من تأليف الكاتب أحمد بن يوسف التيفاشي المولود بتيفاش سنة 580 هـ/1184 – 85م والذي قضى

---

4) المقدمة ، 148/3 و Suter ، المرجع السابق ، ص 142 – 3 ، عدد 356 وص 227 (ويبدو أنه قد اشتبه عليه الأمر بين ابن الكماد وابن اسحاق المذكور في المقدمّة في الصفحة الموالية والذي هو –كما ذهب إلى ذلك دي سلان ، أبو اسحاق – ابن الزركالة). كما أشار Suter ، ص 196 ، عدد 487 ، إلى أحمد بن يوسف بن الكماد. فما هي العلاقة بين هذا الأخير وبين ابن الكماد المشار إليه أعلاه؟

5) Suter ، المرجع السابق ، عدد 422 و Renaud ، *Isis* ، 1932 ، ص 174. ولنفس المؤلف شرح تلخيص الحساب الذي ألفه الكاتب المغربي المعروف ابن البناء حوالي سنة 1300 ، Renaud ، *Hespéris* ، 1938 ، ج. 28 ، ص 14 و1944 ، ص 36.

6) البربر ، 350/2 والمقدمة ، 240/3 – 9 و Renaud ، التنبؤ والتاريخ الشمال الإفريقي في عصر ابن خلدون ، *Hespéris* ، 1943 ، ص 213 – 221 ، وتشتمل المقدمة أيضًا (249/3 – 264) على نقد مطوّل لصناعة الكيمياء ، وحول جوار الصناعة المذكورة وحواز «أخذ الفال من المصحف» ، أنظر معالم الإيمان ، 101/3 – 3 و259/4.

7) ليون الإفريقي ، 145/2. كما أشارت بعض المصادر إلى وجود «منجم تونسي» في المغرب خلال النصف الأول من القرن الخامس عشر ، Zurara ، *Cronica del rey dom Joamo I* ، القسم الثالث ، لشبونة ، 1644 ، ص 176.

أطول فترة من حياته في المشرق وتوفّي بالقاهرة سنة 651 هـ/1253م[8]. ويصعب علينا أن ننسب إلى إفريقية العالمين النّباتيّين الأندلسيّين ، ابن الروميّة وابن البيطار اللذين تجوّلا في بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط خلال النصف الأول من القرن الثالث عشر ، قبل أن يستقرّا في مصر أو سوريا ، وقد أمدّونا بملاحظات ثمينة حول نباتات بلاد المغرب[9].

أما الطبّ الذي يتراوح بين العلم والفنّ ، فقد استمرّ مدة أطول نظرًا بالخصوص لمصلحته الاجتماعية وصبغته العملية ، وقد كان يحظى بعناية بعض المفكرين البارزين. ذلك أننا نجد عبر مختلف فترات العصر الحفصي مجموعة من الأطبّاء المشهورين في كلّ من بجاية وقسنطينة وتونس ، من بينهم عدد كبير من رجال حاشية الولاة أو السلاطين. والجدير بالملاحظة أنه لم يكن يوجد من بينهم أيّ يهودي. كما أن هؤلاء المدرّسين والممارسين للطبّ ، والمتضلّعين أحيانًا في الشريعة والفقه ، وهم كلّهم من المسلمين ، قد كانوا في معظمهم من أصل أجنبي. من ذلك أن من أشهر أطباء المستنصر ، محمد بن اندراس ، أصيل مرسية ونزيل بجاية ، في أوّل الأمر[10] وأبو الحسن المروازي[11] الذي يدلّ لقبه على أنه ، هو نفسه ، أو عائلته ، من مرو. ومما لا شك فيه أن محمد بن أبي عيشون ، الطبيب وابن الطبيب الذي أوفده السلطان ابن اللحياني سنة 1311 سفيرًا لدى ملك أرجونة خايم الثاني ، هو أيضًا من أصل أندلسي[12]. كما أشارت المصادر إلى مهاجرَيْن جديدين من غرناطة ، كانا يمارسان الطبّ في مدينة تونس حوالي منتصف القرن الرابع عشر[13]. وبعد ذلك بقليل كان مواطنهما أبو الحجّاج يوسف ، أصيل قرمونة وتلميذ الطبيب اليهودي الذائع

---

8) الديباج ، ص 75. ولقد نشر ذلك الموجز وترجم إلى الإيطالية.

9) أنظر حول العالم الأول ، Leclerc ، تاريخ الطب العربي ، ج. 2 ، باريس ، 1876 ، ص 244 – 8. وأما ابن البيطار ، فقد نشر أهمّ أثر له ونقل إلى اللغة الفرنسية.

10) عنوان الدراية ، ص 45 – 6. وكان ابنه يوسف ابن اندراس ، المتوفي بتونس سنة 729 هـ/ 1329 م هو أيضًا عالم طبيب ، الفارسية ، ص 382 والديباج ، ص 360 ، كما أشار عنوان الدراية إلى عالمين على الأقل من علماء الأندلس المتضلعين في الطب ، من بين علماء إفريقية في القرن الثالث عشر (ص 44 – 68) ، وهما أحمد بن خالد المالقي والقاضي محمد بن يعقوب الخزرجي الشاطبي. وأشار نفس المرجع ، ص 208 ، إلى طبيب أصيل تدلس ، يتولى القضاء في بجاية.

11) عنوان الدراية ، ص 106 و Leclerc، المرجع السابق ، 252/2 – 3.

12) Gimenez Soler ، *Espisodios* ، ص 222 – 4.

13) أحمد علي الخولاني وأحمد بن محمد الأنصاري ، الدرر الكامنة ، 219/1 ، عدد 562 و 306/1 ، عدد 780. وأنظر في نفس المرجع ، 160/4 ، عدد 424 حول المسمى ابن العشّاب ، أصيل قرطبة المتضلع في الطب والموجود بتونس في نفس تلك الفترة.

الصيت ابن الزرزار، يعتبر أشهر طبيب ممارس في تونس، وكان يحظى بتقدير شخصي بالغ، في بلاط السلطان أبي العباس[14]. وفي النصف الأول من نفس القرن وفّرت عائلتان من المغرب الأقصى، أولاهما تابعة لسبتة[15] والثانية لمراكش[16]، عددًا من الأطباء الذائعي الصيت، لقسنطينة[17]. ولكنّ أشهر أطباء العاصمة الحفصية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، كانوا ينتمون إلى عائلة «الأشراف الصقليّين». وهم أوّلاً، عبد السلام بن ابراهيم الزيّات الصقلي، المتوفى في جمادى الأولى سنة 722هـ/ماي 1322م وابنه أحمد، ثم قريبهما محمد بن عثمان الذي كان يعيش في حدود سنة 1400[18]، ثم أحد تلامذتهما، وهو من قدماء الموالي من ذوي الأصل النصراني، أبو سعيد الصقلي، وأخيرًا ابن هذا الأخير، عبد الرحمان، الذي توفّي طاعنًا في السنّ، سنة 872هـ/1467م[19]. إلّا أنه حسب مترجم حياة سيدي ابن عروس، كان المقام الأول في هذا العلم، يحتلّه المدعوّ الشيخ المنّاني[20]. وَلْنُشِرِ أخيرًا إلى أنّ مدينة مثل القيروان، لم تكن خالية في القرن الخامس عشر من الأطباء المحترفين[21]، ولو أن قايد تلك المدينة قد تحوّل إلى تونس للتداوي، عندما أصابه مرض[22].

---

14) الفارسية، ص 401. وهو حسب الاحتمال نفس الشخص المشار إليه في تحفة الأريب، ص 8 والذي قام بدور في التفاوض بشأن المعاهدة المبرمة في تونس مع البندقيّة سنة 1391 (ماس لاتري، معاهدات، ص 239).

15) علي بن حمزة الذي أحرز شهرة عند معالجته للأمير أبي زكرياء ابن أبي اسحاق الأول. وقد قام ابنه محمد بن الحكيم (= ابن الطبيب) بدور هام بوصفه وزيرًا من وزراء أبي بكر، البربر، 479/2.

16) أبو علي الحسن بن علي المراكشي (الفارسية، ص382، 386) وابنه علي بن حسن الذي أشار إليه **Renaud** و **Colin**، «وثائق مغربية ...»، باريس 1935، ص 65، عدد 6.

17) ألف والد الكاتب القسنطيني ابن القنفذ كتابًا حول الطاعون (الوفيات، ص 57) ودرس الأندلسي المغربي أحمد بن محمد الكرباني، المتوفى بتونس في منتصف القرن الرابع عشر، الطب وعلم الفلك في نفس تلك المدينة، ابن الخطيب، الإحاطة، 140/1.

18) أحمد الشريف، تاريخ الطب العربي بتونس، تونس 1908، ص 80 – 8.

19) وقد عالج السلطان عثمان سنة 1463، صحبة قاضي الأنكحة محمد الزلديوي الذي كان متضلعًا في الطب، أنظر برنشفيك *Récits de voyage*، ص 96.

20) مناقب سيدي ابن عروس، ص 465.

21) مثل ابراهيم بن مزغيش الذي عجز عن مداواة أعمى (معالم الإيمان، 82/3). وفي سنة 1464 كان يوجد المدعوّ محمد البلوي المعروف بالبكوش وكان مفتيًا وطبيبًا في نفس الوقت، (عبد الباسط، تحقيق برنشفيك، ص 97/37).

22) معالم الإيمان، 183/4.

فهل أن إفريقية التي كانت مقرّ مدرسة طبية يهودية إسلامية هامة في القيروان خلال القرنين العاشر والحادي عشر [ميلادي][23] ستساهم من جديد مساهمة معتبرة في هذا الميدان؟. الواقع أن هذا الاحتمال يبدو مستبعدًا. إذ أن العلوم الطبيّة لم تشهد تقدّمًا محسوسًا، لا من الناحية النظرية ولا من الناحية العملية، بالنسبة إلى كتاب ابن سينا الشهير «القانون»، الذي كان الدارسون يرجعون اليه بكلّ ثقة واحترام. «فالمختصر الفارسي» الذي ألفه محمد الصقلي وأهداه إلى السلطان أبي فارس، يعتبر تلخيصًا لذلك الكتاب، أو بعبارة أحسن «بديلاً شاحبًا»[24]. كما طلب أبو زكرياء الأول إلى أحمد بن محمد الحشاء وضع ملخص مفيد لتأليف الرازي «كتاب المنصوري»[25]. ونظم علي المراكشي للأمير عبد الرحمان ابن أبي بكر كتابًا حول قيمة الأغذية الكثيرة الاستعمال[26]. وترك الشريف أحمد الصقلي شرحًا «لأرجوزة» ابن سينا ومعجمًا للمفردات[27] يحمل عنوان «كتاب الأطباء»[28]. ولعلّه بإمكاننا أن نلحق بهذه الفنون الطبيّة الخالصة، الكتاب الشهير والمقتضب حول قضايا الجنس: «الروض العاطر في نزهة الخاطر» الذي ألفه حوالي سنة 1410 محمد النفزاوي، استجابة إلى طلب أحد وزراء أبي فارس. فهذا الكتيّب يكاد لا يخفي ما جاء فيه من أقوال فاحشة، تحت ستار الصيغ الأدبية والطبية التي تتخلّلها بعض الاستشهادات الشعرية والنصائح الخاصة بالأغذية والعقاقير التي يجب أن يتجرّعها المريض. إلّا أن من مزاياه على الأقلّ إفادتنا ببعض المعلومات حول الأفكار التي كانت رائجة آنذاك، لدى بعض الأوساط حول المرأة والنكاح. والطريف في هذا الشأن – ولكن ذلك ليس بالأمر الغريب – أننا نلاحظ أن ذلك الكتاب كان أوّل تأليف حفصي يُطبع مرارًا وتكرارًا[29].

---

23) أحمد بن ميلاد، المدرسة الطبية بالقيروان، باريس 1933 (ينبغي تناول هذا الكتاب بحذر).

24) Renaud، في رسالة شخصيّة.

25) تحقيق Renaud و Colin، الرباط، 1941.

26) مخطوط الرباط، عدد 1121. وبعد ذلك نظم كاتب قسنطيني آخر، ابن القنفذ قصيدة أخرى حول الطب تشتمل على ثلاثمائة بيتًا، Leclerc، المرجع السابق، 271/2.

27) [النباتات الطبية التي تعالج بها الأمراض].

28) أحمد الشريف، المرجع السابق، ص 83 وبروكلمان، تاريخ الأدب العربي، الملحق، 367/2.

29) لقد ترجم ذلك الكتاب إلى الفرنسية ونشر بالجزائر سنة 1876 وبباريس سنة 1904 وسنة 1914. وهناك كتاب حفصي آخر من نفس النوع لم ينشر لحدّ الآن وهو كتاب «رفع الإزار». كما ينسب كتاب آخر إلى أحمد التيفاشي، وتوجد منه نسخة مترجمة بالانجليزية.

ولكن مهما كان المستوى الضعيف الذي بلغه الطبّ «العربي» في العصر الحفصي ، فالجدير بالملاحظة أن أروبا لم تتجاوزه آنذاك . ذلك أنّ الرواية المتعلّقة بالطّلب المقدّم إلى المستنصر لإرسال طبيب إلى ملك صقلية – سواء كانت صحيحة أم باطلة – تقيم الدليل على ان الجانب الإسلامي ما زال يحظى بالتفوّق في هذا الميدان ، خلال القرن الثالث عشر[30]. كما نلاحظ أن الملك شارل دانجو الأول قد اقتنى في سنة 1278م من سلطان تونس نسخة من كتاب الرازي «الحاوي في الطبّ» وكلّف عالمًا يهوديًّا بنقله إلى اللغة اللاتينية[31]. وإنّ هذا لدليل على أنّ إفريقية ما زالت تواصل ، في ميدان نقل التفكير الطبي «العربي» إلى الغرب المسيحي ، الدور الذي قامت به ، قبل ذلك بمائتي سنة ، عندما تولّى قسطنطين القرطاجني تجديد مدرسة سالرن ، بواسطة ما كان يلقيه فيها من دروس[32].

ولقد كانت النظريّات الطبيّة الرائجة في ذلك العصر تولي أهمية بالغة إلى العناصر الفيزيائية الأساسية وخصائص الأغذية . وقد ضبطت علمًا خاصًّا بالتغذية يرتكز على المسائل النظريّة أكثر مما يرتكز على الملاحظة . أما تشخيص الأمراض ، فإنه لا يزال في أغلب الأحيان يعتمد على الطريقة التقليدية المتمثلة في تحليل البول والتي توضّحها في مدينة تونس خلال القرن الثالث عشر هذه النادرة المتعلقة بالشيخ الورع ، أحمد بن عجلان ، فقد اكتشف الطبيب ، بواسطة الطريقة المذكورة ، أن المريض الخاضع للمعالجة الطبيّة يشكو من سبع عشرة عاهة ، كان قد أخفاها قبل ذلك ، امتثالاً للتقاليد الإسلامية المعهودة[33]. وكان العلاج ، مع الالتجاء أحيانًا إلى بعض العمليّات الجراحية البسيطة ، يولي أهمية بالغة إلى الأعشاب والأدوية المعدّة من قبل . ولكن لا ينبغي أن يفوتنا أنه ، إلى جانب الطبّ «الرسمي» – إن صحّ التعبير – المرتكز على أسس علميّة والموروث عن اليونانيين والمتطوّر في العهد الإسلامي ، لا يزال يوجد آنذاك في الأرياف أكثر من المدن ، طبّ شعبي يستعمل هو أيضًا على نطاق واسع الأعشاب ، ولكنه لا يستنكف – سواء بالنسبة إلى الإنسان أو الحيوان – عن استعمال شتّى الطرق السحريّة . على أنّ الدين الإسلامي ، كما أشرنا إلى

---

30) المدخل ، 138/4 .

31) De Bouard، *Actes et Lettres*، ص 354 ، عدد 1088 ولنفس المؤلف ، وثائق باللغة الفرنسية ، ص 54 ، 56 ، 64 ، 141 .

32) Mieli، المرجع السابق ، ص 219 – 223 .

33) المدخل ، 139/4 .

ذلك سالفًا ، لا يناهض أبدًا مثل تلك الاستعمالات المرتكزة على بعض المفاهيم السحرية[34] ، بل إنه عرف ، تحت تأثير الحركة الصوفية على وجه الخصوص ، كيف يستأثر ببعض تلك الطرق في ميدان «علوم السحر والطلسمات» . وقد أضاف إليها بعض النصائح والوصايا التي ينسبها أهل السنّة إلى الرسول ، حول حفظ الصحّة والمرض[35]. ونلاحظ أخيرًا أن التداوي بالماء المعروف لدى القدماء ، قد كان مستعملاً بصورة بدائية لا محالة ، في بعض المناطق بإفريقية . فقد أشار ليون الإفريقي إلى وجود بحيرة من الماء الكبريتي بالقرب من حامّة قابس ، كان يقبل عليها عدد كبير من الجَذْمى لمداواة جراحهم[36]. وقد كانت توجد ، حسب الاحتمال ، بعض المحطّات المماثلة ، في مناطق أخرى.

وفيما يتعلق بالحالة الصحيّة العامّة في البلاد ، يصعب علينا تقديم إيضاحات مضبوطة في هذا الشأن. ولكن لا يمكننا تكذيب الملاحظة التي أبداها ابن خلدون حول تفوّق الأرياف على المدن ، في هذا الميدان ، بصورة محسوسة للغاية[37]. فبصرف النظر عن قضيّة التغذية وآثارها المحتملة ، لا شكّ أن الاختلاط وتراكم الأقذار وانعدام وسائل حفظ الصحّة في المدن القروسطية ، قد كان يساعد على انتشار الأمراض. وقد كانت بعض المناطق ، مثل قابس وضواحيها معروفة بوخامتها ، – وكانت الملاريا (حمّى المستنقعات) تعيث فيها فسادًا. إلّا أن الظاهرة الأكثر أهمية والتي ينبغي التأكيد عليها ، كانت تتمثل في انتشار وتعدّد وخطورة أوبئة الطاعون المتسربة على وجه العموم من الشرق الأدنى ، وقد كانت تتسبّب دوريًّا ، اعتبارًا من منتصف القرن الرابع عشر في الفتك بإفريقيا الشمالية وتقفيرها[38]. وقد

---

34) لقد أباح الفقيه الأبّي (الإكمال ، 5/367 – 8) استعمال الطريقة المتمثلة في التداوي بشرب ماء من إناء توجد في قعره بعض القطع الفضية. كما لاحظ ليون الإفريقي (3/101 – 2) أن نساء قسنطينة كنّ ينسبن بعض الحمّيات إلى خبث الأرواح التي تتقمّصها بعض السلاحف الموجودة بالقرب من فوّارة ماء سخن مجاورة (أعني الحامّة). ولتهدئة خاطرها والحصول على شفاء المرضى ، كنّ يتقرّبن إلى تلك الحيوانات بذبح بعض الدجاجات البيضاء ووضعها «مع جميع ريشها» في قدر محاطة بشموع صغيرة. ثم يُضيف المؤلف الذي لم يكن يخفي شكّه قائلاً : وبعد ذلك يستحوذ عليها بعض الأشخاص الفاقدي الذمة ، ويحتفون بها ، باعتبارها نعمة غير مترقّبة.

35) يتضمن مخطوط الرباط (عدد D 531) تعليقًا مجهول المؤلف ، ومهدى إلى السلطان الحفصي أبي العباس ، على بعض الأحاديث النبوية المتعلقة بالمسائل الطبية والتي يبلغ عددها أربعين حديثًا.

36) ليون ، 3/174.

37) المقدّمة ، 3/389 – 391.

38) ظهر مرض غير محدّد في تونس سنة 657 هـ / 1259 م وقد نُسب إلى نتائج سقوط بغداد ، «واعتلّ السلطان المستنصر أيّامًا» ، الفارسية ، ص 327.

أصبحت متكرّرة خلال القرن الموالي – ومن أخطرها الوباء الذي ظهر في سنة 1468 – 69 – حتى تعوّد الناس ، حسب قول ليون الإفريقي – على ظهورها كل عشر سنوات أو كل خمس عشرة أو خمس وعشرين سنة[39]. وقد عجز الطبّ عن مقاومة تلك الأوبئة. وفي العصور الحديثة انتشر الطاعون في شمال إفريقيا بصورة مزمنة ، ولم يتمّ القضاء عليه قضاءً مبرمًا إلّا بعد الاحتلال الفرنسي. وبالعكس من ذلك ، يبدو أن العصر الوسيط قد بقي حتى نهايته ، معافى من تلك الآفة الاجتماعية الأخرى المتمثلة في مرض الزهري. وربّما من جرّاء اكتشاف أمريكا[40] ، انتشر ذلك المرض الجديد بسرعة فائقة وتسرّب إلى إفريقيا الشمالية[41] ومصر[42] ، خلال السنوات الأخيرة من القرن الخامس عشر ، قبيل التدخّل التركي ، وفتك بالناس فتكًا ذريعًا. ويبقى علينا أن نتساءل – كما وقع ذلك بالنسبة إلى بعض الحضارات الأخرى – هل أن انتشار الأمراض المعدية لم يؤثّر في حركيّة السكان وفي مستواهم الثقافي ، وهل أنه لم يكن من بين عوامل انحطاط الأقطار الإسلامية المطلّة على البحر الأبيض المتوسّط ؟

ومن ناحية أخرى ، فإن العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط ، على غرار العالم المسيحي في نفس ذلك العصر ، لم يجهل مآوي الفقراء والمجانين ، المؤسّسة من أجل البرّ والإحسان. فقد بنى أبو فارس في مدينة تونس «مرستانا» ، تحت تأثير المشرق لا محالة[43]. ولكن الغالب على الظنّ أن إفريقيّة الحفصية لم تكثر من إقامة مثل تلك المؤسّسات.

---

39) ليون ، 114/1. وبين الطاعون الذي ظهر في منتصف القرن الرابع عشر وطاعون سنة 1468 ، يمكن أن نلاحظ ظهور الأوبئة الثلاثة التالية :

1 – سنة 765 هـ/ 1364 م ، البربر ، 147/3 ، وبالخصوص في تلمسان.

2 – سنة 796 هـ/ 1394 م ، بتونس ، الأبّي ، الإكمال ، 33/6 – 4.

3 – سنة 805 هـ/ 1402 – 3 ، بتونس وضواحيها ، الفارسية ، ص 430.

وأثناء الوباء الذي ظهر سنة 1394 رفض الإمام ابن عرفة إلقاء دروسه في معهد أصيب بالعدوى ، وذلك تطبيقًا للحديث النبوي الذي يوصي بعدم السفر إلى بلاد يفتك بها الطاعون.

وأنظر أيضًا على سبيل الاطلاع : Marchika ، تاريخ الطاعون بالجزائر من 1363 إلى 1830 ، الجزائر ، 1927 و Ed. Bloch ، الوباء بتونس ، تونس 1929.

40) Renaud و Colin ، وثائق مغربية... المقدمة والمراجع.

41) ليون ، 112/1 – 4 وكان التونسيون مثل الإيطاليين يطلقون على هذا المرض اسم «الداء الفرنسي».

42) ابن إياس (سنة 903 هـ/ 1497 م) ، وقد نقل عنه مصطفى في *Z.D.M.G.* ، 1925 ، ص 224.

43) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص 384 ، وقد كان المرستان موجودًا في المغرب الأقصى قبل هذا التاريخ.

2 – الدراسات الدينيّة والتراجم :

لقد صرف نظرنا هذا الاستطراد المتعلّق بالصحّة العمومية عن درس الإنتاج الفكري الذي سنستأنف دراسته الآن. فبقدر ما كانت الكتب الجديدة المتعلقة بالعلوم الصحيحة والفلسفة[44] قليلة العدد في العهد الحفصي ، كانت الدراسات الشرعية والدينية التي سبق أن أشرنا إلى تفوّقها ، موضوع عدد وافر من الكتب التي تنتمي مع ذلك إلى صنف قليل التنوّع.

وقد كان للعقائد وعلم التصوّف ذاته ، نصيب زهيد من تلك الكتب ، ذلك أن علماء إفريقية لم يتحمّسوا كثيرًا للنظريّات العقائدية في آخر العصر الوسيط ، لا سيما بعد اختفاء المذهب «الموحّدي». ولا شكّ أن من بين الكتب القليلة التي ألفها أولئك العلماء حول الموضوع المذكور ، والتي هي جديرة بالملاحظة ، يوجد الشرح الذي وضعه حوالي منتصف القرن الثالث عشر العالم التونسي عبد العزيز بن ابراهيم القرشي أو ابن بزيزة[45] ، على كتاب إمام الحرمين «الإرشاد». ومن بين مؤلفات معاصره المعروف ، ابن أبي الدنيا ، أصيل طرابلس ، يوجد كتابه المتعلق «بالقياس» ، وهو موضوع[46] يُعتبَر منذ عهد بعيد من المسائل التقليدية التابعة لعلم «الأصول».

وفي مجال الجدل مع النصارى ، نلاحظ باستغراب أن المسائل العقائدية قد كانت هي أيضًا موضوع بعض الكتب الجديدة. ذلك أن نشاط المبشرين الكاثوليكيّين والأخطار الناشئة عن دعاياتهم ، قد جعلت من المفيد الدفاع عن العقيدة الإسلامية وأسفرت في البلاد الحفصية عن ظهور تلك الدراسات التي ازدهرت في المشرق من قديم لتفنيد حجج النصارى والردّ على اعترافاتهم. وهكذا فقد ألف قاضي الجماعة إبراهيم بن عبد الرفيع ، كتابًا عنوانه «الردّ على المتنصّر»[47]. ولكن أهمّ كتاب من هذا القبيل يتمثل في التأليف الذي وضعه رجل الكنيسة

---

44) كانت الفلسفة مهملة باستثناء علم المنطق الذي يمكن أن يؤدي بعض الخدمات إلى الفقهاء وقد ألفت بعض الكتب في علم المنطق في العهد الحفصي ، وربما كانت تخلو من الطرافة ، أنظر بالخصوص ، عنوان الدراية ، ص 86 وتاريخ الدولتين ، ص 199/107.

45) لا «ابن نويرة» ، كما جاء في تاريخ الدولتين ، ص 52/29. أنظر حول هذا المؤلف وآثاره وخصوصًا في ميدان التفسير ، نيل الابتهاج ، ص 178. وحول شرح «الارشاد» الذي يحمل عنوان «الاسعاد» ، أنظر لوسياني ، في المجلة الافريقية ، 1929 ، ص 62 وحول كتاب «الارشاد» أنظر ترجمة لوسياني ، باريس 1938.

46) عنوان الأريب ، 69/1.

47) تاريخ الدولتين ، ص 105/57.

السابق المعتنق للإسلام ، عبد الله الترجمان ، تحت عنوان «تحفة الأريب في الردّ على أهل الصليب»[48] .

إلّا أن المادة التي دُرسَت أكثر من غيرها منذ أوائل القرن الرابع عشر وانتصار المذهب المالكي ، كانت تتمثل في «الفقه» و«فروعه» ، حسب ذلك المذهب . ولا حاجة لنا إلى العودة من جديد إلى روح تلك النهضة الشرعية والدينية ومظاهرها الأساسية ، التي تعرّضنا لها في الفصول السابقة . بقي علينا أن نوضّح الصيغة الكتابية التي ظهرت بها مثل تلك الحركة الشاملة والعتيدة وأن نشير إلى أهمّ الكتب التي انبعثت عنها في بحر حوالي مائتي سنة .

وتنتمي تلك الكتب أساسًا إلى ثلاثة أصناف متكاملة ومرتبط بعضها ببعض أشدّ الارتباط ، وهي الشروح والكتب المذهبيّة والفتاوى . أما تفسير القرآن ، فإنه لم يعد يجلب المؤلفين المصمّمين على عدم تجاوز حدود الفقه الضيّقة[49] . وقد فضل معظمهم ، في مجال الشروح ، التعليق على بعض كتب الفقه المالكي المألوفة وعلى صحاح الأحاديث النبوية . وبالنسبة إلى الصنف الأخير نذكر كتاب «الإكمال» الذي ألفه الأبّي سنة 823 هـ/1420 م ، تعليقًا على «صحيح مسلم»[50] . وقد أورد فيه الأبي مقتطفات من أهمّ آراء قدماء مفسّري الحديث[51] ، مضيفًا اليها ملاحظات شيخه ابن عرفه وملاحظاته هو نفسه . وفي الجملة فإن تلك الملاحظات التي يمكن أن نعتبرها صائبة ومعتدلة ومتوازنة عقلانيًا ، قد اتّجهت نحو التطبيقات العملية وملاحظة ما يجري في الواقع بدون زيادة ولا نقصان . ذلك أن كثيرًا من الفقرات الثمينة من هذه الناحية ، تعطينا بعض المعلومات حول «العادات» الجارية في إفريقية . إلّا أن قسمًا كبيرًا من ذلك الكتاب المخصّص مبدئيًا

---

48) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص 498 .

49) إلّا أنّ المصادر قد نوّهت بالتفسير الذي وضعه أحمد بن محمد البصيلي تلميذ ابن عرفة ، اعتمادًا على دروس هذا الأخير. وقد نقل ذلك الكتاب الذي رفض صاحبه نشره إلى السودان بعد وفاته ، نيل الابتهاج ، ص 77 . وهو يوجد الآن مخطوطًا . وفي القرن الثالث عشر فسّر النحوي ابن عصفور بعض أجزاء من القرآن بطريقة جديدة ، عنوان الدراية ، ص 190 .

50) نشر «الإكمال» بالقاهرة في 7 أجزاء ، سنة 1327 – 28 هـ . وقد ذكر تاريخ تأليف الكتاب في الجزء 2 ، ص 360 . والمؤلف هو محمد بن خلفة الوشتاتي الأبّي (نسبة إلى أبّة) ، وقد كان في سنة 796 هـ / 1394 م ، أصغر طالب في مدرسة التوفيق وعيّن فيما بعد إمامًا بجامع التوفيق ثم قاضيًا في الوطن القبلي سنة 808 هـ / 1405 – 6 م . وتوفي سنة 827 هـ أو 828 هـ / 1424 – 25 م ، الإكمال ، 337/2 ، 23/6 – 4 و67/7 .

51) وبالخصوص المازري وعياض والقرطبي والنووي (الإكمال ، 47/1) .

للأحاديث النبوية ، يشبه شروح كتب الفقه الخالصة ، بالنظر إلى المشاغل التي تتجلّى من خلالها وإلى طريقة معالجة المواضيع .

ولقد تعدّدت الشروح المذكورة لكتب الفقه ، ومما ساعد على ذلك ، أنها تنحدر مباشرة من التعاليم الأكثر رواجًا ، وتقتصر على نقل طرقها ونتائجها نقلاً حرفيًّا . ولا حاجة لنا إلى التأكيد على ما تكتسيه مثل تلك الكتب من صبغة مدرسيّة . من ذلك مثلاً أن «مدوّنة» سحنون قد أثارت وضع عدة مختصرات وشروح[52] . ولكن أهمّ تلك البحوث كانت تتعلق «برسالة» ابن أبي زيد و«مختصر» ابن الحاجب ، وهما كتابان في متناول الدارسين ، وقد كان الشيوخ يتولّون في أغلب الأحيان شرحهما لتلامذتهم . وقد برز من بين تلك الشروح على وجه الخصوص ، الشرحان اللذان وضعهما على «الرسالة» خلال القرن الخامس عشر ، ابن ناجي والقلشاني ، نظرًا لما امتازا به من قيمة وتأثير دائم[53] . وهما كتابان منبثقان عن مدرسة الإمام ابن عرفة ويفتقران إلى الطرافة ، إذ أنهما محشوّان بالاستشهادات المنقولة عن العلماء السابقين ومشتملان في أغلب الأحيان على الحلول التي استنبطها بعض الفقهاء الحفصيّين في تونس أو القيروان ، إلّا أن تلك المجموعة المليئة بالآراء والأحكام ، تمتاز بميزة واحدة على الأقلّ . فهي لئن لم تتضمّن مواقف واضحة وباتّة ولم تخضع لروح نقدية فائقة ، إلّا أنها توفّر للقارئ وثائق مناسبة حول التطوّر التاريخي لعدد كبير من المسائل ، ضمن المذهب المالكي .

وأما شروح كتاب ابن الحاجب ، فقد ظهرت بكثرة خلال القرن السابق على وجه الخصوص ، عندما كان تعليم الفقه المالكي يعتمد على ذلك المؤلف . فقد سار كلّ من ابن عبد السلام وابن هارون مثلاً في الطريق التي كان قد فتحها من قبل ابن راشد القفصي ، حسبما يبدو[54] . وقد نسج على ذلك المنوال أحمد القلشاني[55] في القرن الخامس عشر . وكانت قد ظهرت قبل ذلك ، إثر تفوّق كتاب سيدي خليل المنافس ، مجموعة كبيرة من

52) وبالخصوص شروح اللبياني في القرن الثالث عشر (تاريخ الدولتين ، ص 49/27) وابن هارون في القرن الرابع عشر (نيل الابتهاج ، ص 242) وعبد الرحمان الغرياني وابن ناجي والأبّي في القرن الخامس عشر (نفس المرجع ، ص 171 ، 223 ، 287) .

53) ابن ناجي شرح الرسالة ، القاهرة ، جرآن ، 1914 . وهو كتاب ألفه في أيام شبابه (معالم الإيمان ، 149/3) . أما كتاب القلشاني ، تحرير المقالة في شرح الرسالة ، فهو لم يُنشر بعد . ومن بين الذين سبقوهما في هذا الميدان في إفريقية الحفصية ، نذكر المؤلف الشهير نصر الدين المشدالي .

54) المقدمة ، 21/3 وتاريخ الدولتين ، 60 — 110/1 .

الشروح المخصّصة لذلك الكتاب المختصر إلى أقصى حدّ، نخصّ بالذكر منها شرح إبراهيم بن جابر الزواوي القسنطيني المتوفّى سنة 857 هـ/1453م[56] وشرح الشيخ حلولو،[57] ولكنّ الكتابين المذكورين لم ينتقلا إلى الأجيال القادمة.

إلّا أنّ حبّ الشروح، أو بالأحرى الإفراط فيها، الذي سيتفاقم أكثر خلال العصور الموالية، لم يسفر أبدًا عن إهمال تأليف الكتب المستقلة، إن لم نقل المبتكرة. حيث وُضِعَت عدة كتب مخصّصة لبعض المسائل الفقهية أو لعلم الفقه برمّته. فقد غذّت الصنف الاوّل من الصنفين المذكورين بعض الخصومات التي كانت تنشب من حين لآخر بين الفقهاء حول مسألة بعينها، فكان كل خصم يحرصَ على تأليف كتيّب، بل حتى كتاب ضخم لتأييد نظريّته وتفنيد الحجّة المعارضة لها. وهذا ما فعله قاضيان من قضاة مدينة تونس في أوائل القرن الرابع عشر حول وضعية «الذميّين»، وعالمان آخران من العلماء الحفصيّين، بعد ذلك بمائة سنة حول جواز العقوبة بالمال[58]. كما ظهرت دراسات أخرى أهدأ، مثل الدراسة التي خصّصها إبراهيم ابن عبد الرفيع لموضوع تحرير الأحكام الشرعية[59] أو الدراسة التي وضعها تلميذه ابن الرامي، الخبير في الفنّ المعماري والفقيه في نفس الوقت، حول حقوق والتزامات الجيران، وقد أورد فيها بعض الأمثلة الملوسة والحقيقية، مضفيًا عليها أهمّية بالغة، ولولا ذلك لكانت مجرّد كتاب ملفّق[60])

وأمّا الكتب العقائديّة التي تبحث في علم الفقه برمّته، فقد كان عددها قليلاً، ولم يهتمّ بها إلّا بعض المفكرين الواثقين في أنفسهم والمتحلّين بنصيب وافر من الجرأة. نخصّ بالذكر منهم، بالنسبة إلى النصف الأول من القرن الرابع عشر ابن راشد القفصي، وبالنسبة إلى النصف الثاني من نفس القرن الإمام ابن عرفة. فاقتداء ببعض العلماء السابقين، شعر ابن راشد الغرزير الإنتاج، بالحاجة إلى القيام هو نفسه بتلخيص كتابيْه الكبيرين المخصصين

---

55) نيل الابتهاج، ص 78.

56) الضوء اللاّمع، 37/1 وابن القاضي، درة الحجال، عدد 258. وقد ذكر ابن ناجي في شرحه للرسالة، سيدي خليل أكثر من مرّة.

57) كما ألف عدة شروح حول أصول الفقه، نيل الابتهاج، ص 83.

58) تاريخ الدولتين، ص 102/56 وبرنشفيك، ابن الشماع، ص 197 – 8.

59) يبدو أن العنوان الكامل كان على النحو التالي: «معين القضاة ومفيد الحكام»، أنظر الديباج، ص 89 وتاريخ الدولتين، ص 105/57 وبالخصوص ابن الرامي.

60) ابن الرامي، كتاب الإعلان بأحكام البنيان، طبعة حجرية، فاس، 1332 هـ.

للفقه ، وهما «الفائق» و«المذهّب» . فلخّصهما في مختصر يحمل عنوان «لباب اللّباب» ، وقد حظي ذلك الكتاب بشرف النشر في العصر الحاضر(61). ولا شكّ أن قسمًا كبيرًا منه قد خصص هو أيضًا للمراجع المستمدّة من الكتب القديمة كما وردت فيه بكلّ عناية الإشارة إلى الاختلافات الموجودة بين كبار فقهاء المالكية . ولكنّ الذي يميّز الكتب الثلاثة المذكورة ، كما حرص المؤلف على الإشارة إلى ذلك هو نفسه(62) ، يتمثّل في المجهود الجديد حقًّا ، والمبذول في سبيل توضيح وتدقيق المسائل ، داخل الأبواب التقليدية التي يشتمل عليها الفقه . ذلك أنّ التصنيف المنهجي للمسائل التي تتضمّنها كل مادة ، من شأنه أن يساعد الدارس على فهمها ، إلى أقصى حدّ ممكن . إلّا أنّ بعض الملاحظين يعتبرون أن طرح المسائل بمثل تلك الدقّة ، على الأقلّ بالنسبة إلى «اللّباب» ، ربّما ينجّر عنه بعض التصلّب المتكلّف شيئًا ما . ذلك أنّ الحدود الضيّقة والمفاهيم النظريّة أكثر من اللازم والمبهمة ، لا تتماشى تمامًا مع تشعّب ومرونة القانون الحيّ .

ومن المؤسف أننا لا نستطيع إلى الآن أخذ فكرة مضبوطة وثابتة عن كتاب ابن عرفة الضخم المخطوط في عدّة أجزاء والذي يحمل عنوان «المبسوط» أو «المختصر الكبير» . ذلك أننا لا نعرف قليلاً من تفكير الشيخ حول «الفروع» ، إلّا من خلال ما نقله الينا تلامذته . فمن المهمّات الملقاة على عاتق مؤرخي القانون الإسلامي ، محاولة درس حجج وحلول أكبر فقهاء الدولة الحفصية ، من خلال مؤلفاته ذاتها . وفي انتظار ذلك ، لدينا كتاب آخر من تأليف ابن عرفة مقتضب أكثر من الكتاب السالف الذكر ، ولكنه لا يقلّ عنه قيمة ، وهو كتابه «الحدود» أو «التعاريف» ، الذي شرحه ، بدقة مفرطة ، قاضي الجماعة بتونس ، محمد الرصّاع(63) . ويتعلق الأمر بتعريف بعض المفردات والمؤسسات الخاصة بالعبادات والشريعة . ولعلّ من الخطإ اعتبار ذلك الكتاب من قبيل الأعمال المدرسية . ذلك أن هذا الحرص على التعريف بأقصى ما يمكن من الدقّة ، يعتبر امتدادًا لرغبة التوضيح التي لاحظناها منذ حين لدى ابن راشد . فبعد عدّة قرون من الممارسة والجدل ، تفطّن المذهب المالكي في آخر الأمر

61) نشرة تونس ، 1346 هـ. أما الكتابان الآخران فإنهما يحملان العنوانين التاليين : «الفائق في معرفة الأحكام والوثائق» و«المذهّب في ضبط مسائل المذهب» .

62) لباب اللباب ، ص 6 — 7

63) «كتاب الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية» . طبعة حجرية ، فاس 1316 هـ. ونشرة تونس ، 1350 هـ.

إلى ضرورة إضفاء أكثر ما يمكن من الضبط والدقّة على المفاهيم التي يتعامل معها يوميًّا. إلّا أن التحجّر الذي قد ينشأ عن ذلك، لا يخلو من بعض المخاطر بالنسبة إلى ذلك المذهب الذي لا يميل كثيرًا إلى التطوّر. ولكن العملية في حدّ ذاتها تنمّ عن تفكير ناضج، جدير بأن يُقدّر حق قدره. وقد ظلّت «حدود» ابن عرفة من الكتب الهامّة. وبالعكس من ذلك فإن كتابه «المبسوط»، سرعان ما اكتنفه شيءٌ من النسيان. والجدير بالملاحظة في هذا الصدد، أن المدرسة الفقهية الحفصيّة، بالرغم من نشاطها ومزاياها، لم توفّر أي تلخيص أو كتاب فقهي، مهيّء للدوام عبر مختلف العصور. فإلى جانب «رسالة» ابن أبي زيد القيرواني، القديمة لم يستعمل الدارسون في المغرب العربي، خلال العصور الحديثة، سوى مختصر المؤلف المصري سيدي خليل، الذي يرجع عهده إلى منتصف القرن الرابع عشر أو متن «التحفة» الذي ألفه الكاتب الأندلسي ابن عاصم في أوائل القرن الخامس عشر.

وأخيرًا فقد وجد الفقه مجالاً فسيحًا للتعبير، في شكل تلك المجموعات من «الفتاوى» التي يجمع فيها المؤلفون، إلى جانب الأسئلة الموجهة اليهم، الأجوبة التي قدّموها هم أنفسهم أو بعض الفقهاء السابقين. وقد اعتنى بهذه المهمّة عدد كبير من العلماء الحفصيّين، من بينهم الفقيه التونسي محمد بن عبد النور[64] تلميذ قاضي الجماعة ابن زيتون منذ أوائل القرن الرابع عشر وبعد ذلك بقليل المفتي البجائي عبد الرحمان الوغليسي[65]. ولكن لم يبلغ أيّ أحد، في هذا النوع، الشهرة التي أحرزها الإمام البرزلي في القرن الخامس عشر، بواسطة «نوازله» التي لم تُنشر إلى الآن. والحقيقة أنّ المهمّ في نظرنا، أكثر من كثافة تلك المجموعة الضخمة، ووفرة وتنوّع المسائل الدينيّة الدقيقة الواردة فيها، هو ما تتضمّنه من معلومات ثمينة حول الواقع، من خلال تلك الاستطرادات المفيدة المتعلقة بالحياة القضائية والاجتماعية في إفريقيّة[66].

ولا يمكن أن نفصل عن الدراسات الدينيّة ،تراجم العلماء والأولياء، ولو أنها تنتمي من بعض جوانبها إلى التاريخ. ذلك أن «مناقب» الأولياء التي كانت معروفة من قبل في

64) الديباج، ص 337.

65) نيل الابتهاج، ص 168.

66) لقد أُلّفت في العهد الحفصي بعض الكتب التي تبحث في موضوع «البدع»، مثل الكتاب الذي وضعه في تونس عمر ابن محمد السكوني، نيل الابتهاج، ص 195. أمّا الكتاب الثمين «المدخل» الذي ألفه في مصر سنة 732 هـ/ 1331 م، الكاتب المغربي ابن الحاج الفاسي، فإنه يعطي معلومات مقتضبة للغاية حول إفريقيّة.

إفريقية ، قد ازدهرت بوجه خاصّ خلال الثلاثة قرون الأخيرة من العصر الوسيط ، كنتيجة طبيعيّة ، من نتائج الحركة الصوفية . فقد تعدّدت كتب «المناقب» المختلفة الحجم ، والمجهولة المؤلّف في أغلب الأحيان ، وأطنب أصحابها في ذكر فضائل الأولياء وكراماتهم ، اعتمادًا على شهادات بعض الشهود الأحياء منهم أو الأموات . وهي كتب قد وضعها بعض المادحين والمتديّنين ، فهي خالية من أيّ روح نقدية ، بل ينبغي الاحتراس من بعض المعطيات التاريخية الواردة فيها من حين لآخر. أضف إلى ذلك أنها مؤلفة في غالب الأحيان من طرف أشخاص شبه مثقّفين ومتوجّهة إلى جمهور ناقص الثقافة ومحرّرة بلغة بسيطة تقرب أكثر ما يمكن من اللهجة العاميّة التي تظهر في شكل طبيعي من خلال كثير من المحاورات ، وتؤثر في أماكن مختلفة في النحو واللغة . وبهذا العنوان ، فهي تمثّل وثائق لغويّة لا تخلو من أهميّة . كما أن المعلومات التي توفّرها بدون قصد حول أسماء المواقع والواقع المعاصر ، لا ينبغي الاستهانة بها . ولكنّها تسلّط على وجه الخصوص الأضواء على عقلية وطبائع ذلك الجمهور من العوامّ المتجمعين حول شيوخ التصوّف والمتلهفّين على الاستفادة من بركتهم . وممّن بين تلك المجموعة الكبيرة من كتب «المناقب»الحفصيّة التي لا شكّ أنها لم تحرّر قبل القرن الخامس عشر ، إلّا ما قلّ وندر ، لا مناص من الإشارة إلى ترجمة حياة أكبر وليّ صالح ظهر بمدينة تونس في آخر العصر الوسيط ، أعني سيدي ابن عروس ، وهي من تأليف كاتب من أصل جزائري ، عاش في مدينة تونس وتوفّي بها ، عمر بن علي الراشدي. فهذا الكتاب المليء بالوقائع ، يقدّم الينا في أجمل صورة كلّ ما احتوى عليه من أخبار حول بعض الأحداث والأشخاص (67) .

ومن الكتب الشبيهة «بالمناقب» ، ينبغي الإشارة إلى التراجم التي ترمي لا إلى إبراز تفوّق شخص من الأشخاص ، بل إلى إبراز امتياز مدينة بأكملها خلال عصر معيّن أو عبر العصور المختلفة ، بفضل مزايا العلماء ورجال الدين الذين أنجبتهم . وقد ظهر في إفريقيّة الحفصية كتابان ، من هذا النوع هما «عنوان الدراية» ، من تأليف أحمد الغبريني (68) ،

67) «ابتسام الغروس ووشي الطروس بمناقب الشيخ أبي العباس أحمد بن عروس» ، تونس 1303 هـ. وقد دفن المؤلف بزاوية سيدي قاسم الزليجي والمناقب الحفصية الوحيدة التي طبعت هي مناقب «للاّ عائشة المنوبية» ، تونس 1344 هـ. ولكن هوية المؤلف تبدو لنا غير ثابتة ، وكذلك تاريخ التصنيف الحالي للكتاب.

68) «عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية» تحقيق ابن الشنب ، الجزائر 1910 . [وظهرت طبعة ثانية بالجزائر سنة 1981 ، تحقيق رابح بونار].

وكتاب «معالم الإيمان» ، الذي أتمّه ابن ناجي في أوائل القرن الخامس عشر[69]. وكلا الكتابين هما من وضع قاضيَيْن اثنين ، ولكنهما يختلفان عن بعضهما اختلافًا محسوسًا سواء من حيث الشكل أو من حيث المحتوى ، نظرًا لاختلاف الوسط الذي وصفه كلّ مؤلّف. فمؤلف الكتاب الأوّل البجائي الغبريني ، قد ساهم في المفاوضات التي أجراها أمير مدينته أبو البقاء مع سلطان تونس ، وقُتل معذّبًا سنة 704 هـ/1304 – 5م ، بأمر من أميره المرتاب. وقد استهلّ كتابه «عنوان الدراية» بمدح سيدي أبي مدين وبعض رجال الدين البجائيّين في آخر القرن الثاني عشر ثم أورد في مائتي صفحة حوالي مائة ترجمة تتعلق بحياة جميع مشاهير مدينة باجة العابرين أو المستقرّين ، الذين امتازوا بمعارفهم الدينية أو الوضعيّة خلال القرن السابع هـ/والثالث عشرم. ولم يتّضح من خلال الكتاب أيّ سبب للترتيب الذي اختاره المؤلف. ومن ناحية أخرى فقد اتّسم هذا التأليف بكثير من الغموض ، نظرًا لإسلوبه المتقن من جهة والمفخّم والأجوف ، من جهة أخرى. وكان يفتقر إلى الروايات المفصّلة ، كما كانت تواريخ وفاة المترجم لهم غامضة في كثير من الأحيان وغير موجودة تمامًا ، أحيانًا أخرى. وبالعكس من ذلك ، فقد تضمّن الكتاب عدّة منتخبات شعرية لإبراز قريحة المترجم لهم الأدبيّة. وختم الغبريني تأليفه بنشر «برنامج» مفصّل حول المدرّسين الذين تتلمذ اليهم والكتب التي درسها معهم.

أمّا «معالم الإيمان» فهو كتاب أضخم ، قد ألّفه صاحبه على شرف القيروان. وقد تضمّنت أجزاؤه الأربعة ، بحسب الترتيب الزمني ، تراجم رجال الدين الذين شرّفوا تلك المدينة ، مسقط رأس المؤلف ، منذ نشأتها إلى سنة 808 هـ/1405م[70] ولكنّ ابن ناجي ، قد سبقه في هذا الميدان مؤلفون سالفون ، فقد ألّف مواطنه عبد الرحمان الدبّاغ من ذوي

69) «كتاب معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان» طبعة تونس ، 4 أجزاء ، 1320 هـ ، انتهى طبع الجزء الرابع في رمضان 1325 هـ.

70) إن آخر تاريخ مذكور في الكتاب (222/1) هو ربيع الثاني 813 هـ/ أوت 1410 م. فقد ولد العالم القيرواني أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي حوالي سنة 762 هـ/ 1361 ، وزاول دراسته في القيروان ثم في تونس مدة أربع عشرة سنة. وتولّى القضاء على التوالي في جربة وقابس وسوسة وباجة والاربس وتبسّة وتوفي بالقيروان ، حسب التأكيد ، سنة 839 هـ/ 1435 م ، نيل الابتهاج ص 223 ، ودرة الحجال ، عدد 1330 (تاريخ الوفاة حسب هذا المصدر هو سنة 837 هـ) ، ومعالم الإيمان ، 195/4 ، 198 ، 260 – 1 وأماكن مختلفة ، ومحفوظات الجامع الأعظم بالقيروان ، عدد 66 – 18 (إن وصيّته التي اهتمّ فيها بالخصوص بحفظ كتبه ، تحمل تاريخ مستهلّ ربيع الثاني 839 هـ/ موفّى أكتوبر 1435 م).

الأصل العربي، المتوفى سنة 699 هـ/1300 م، كتابًا مماثلاً يحمل نفس العنوان تقريبًا[71]، ويعتمد أساسًا، بالنسبة إلى الفترة السابقة لغزوة بني هلال، على «طبقات» أبي العرب (القرن العاشر م)[72] و«رياض النفوس» للمالكي (منتصف القرن الحادي عشر م)[73].

وهناك كاتب قيرواني آخر من نفس الأرومة، وهو إبراهيم العواني المتوفى حوالي سنة 1320، قد أعاد النظر في تأليف الدبّاغ وزاد فيه شيئًا ما[74]. كما توجد بالإضافة إلى ذلك بعض المناقب الأخرى المتعلقة بعدد من شيوخ القيروان[75]. وتبعًا لذلك فإن ابن ناجي لم يحرّر بالاعتماد على بنات أفكاره، وبمساعدة بعض المعلومات الشفاهية، سوى القسم الأخير من كتابه، وهو القسم المتعلق بالقرن الذي ولد فيه. ولكن حتى بالنسبة إلى الأقسام المتعلقة بالفترات السابقة والمعتمدة على نقول متتابعة، كان المؤلف يتدخل بإبداء ملاحظات شخصية، فيناقش ويوضّح ويقارن مع ما هو موجود في عصره. أمّا التراجم المتعلقة بالعصر الحفصي والتي يبلغ عددها حوالي ستّين ترجمة، فهي متفاوتة في الطول إلى أبعد حدّ، إذ أنها تتراوح بين بضعة أسطر وبين عشرين صفحة في بعض الحالات. والجدير بالملاحظة أن هذه التراجم التي تشبه كثيرًا نوع «المناقب»، تشتمل أساسًا على مجموعة من الروايات المستندة إلى بعض الشهود المعيَّنين والتي تقصّ علينا بعض الحوادث والكرامات والخوارق وتعرض على أنظارنا جمهورًا مختلطًا من العلماء والأولياء والعوامّ، وقد اعتنى المؤلف بتخصيص مكانة محترمة لنفسه ولأقاربه. كما استعمل أسلوبًا خاليًا من المحسّنات البديعية والاستشهادات الأدبية، وحاول بدون حشو، نقل لغة التخاطب، بالرغم من تعلّقه مبدئيًا باللغة الفصحى[76].

ويبدو أن أهل إفريقية لم يحرصوا كثيرًا على وضع مجموعات من التراجم، تشمل مثقفي

---

71) «معالم الإيمان في مناقب المشهورين من علماء القيروان». كما كتب المؤلف كتابين آخرين حول «ملوك الاسلام» وحول «الأنصار». أنظر العبدري، ص 36 ب، 37 أ، (الذي أشار إلى أن المؤلف مولود في سنة 605 هـ/1208 – 9 م) ومعالم الإيمان، لابن ناجي، 4/89 – 92.

72) تحقيق وترجمة ابن الشنب، باريس – الجزائر، 1915 – 20.

73) إدريس، في «مجلة الدراسات الاسلامية»، 1935 – 36.

74) في كتاب عنوانه «أنس النسّاك المعرب عن فضائل علماء قيروان المغرب»، أنظر معالم الإيمان، 1/13 و4/104.

75) مثل مناقب سيدي أبي يوسف الدهماني التي ما زالت مخطوطة وكتاب محمد بن عثمان القديدي المتوفى حوالي منتصف القرن الرابع عشر والذي كتب عن مناقب جدّه أبي علي القديدي المتوفى قبل ذلك بخمسين سنة. وقد اعتمد ابن ناجي على ذلك الكتاب لترجمة حياة الشيخ المذكور وبعض رفقائه أو معاصريه، أنظر، معالم الإيمان، 4/46، 89، 105.

76) أنظر حول تراجم (طبقات أو سيَر) الاباضيّين في العصر الحفصي، الجزء الأول من هذا الكتاب، ص 363.

البلدان الإسلامية الأخرى. ولئن ظهرت مجموعات من هذا القبيل في بلادهم، فقد كانت بالخصوص خلال القرن الثالث عشر، من تأليف بعض المهاجرين الأندلسيين الذين فرّوا من بلادهم الأصليّة ونقلوا إلى المهجر كبرياءهم الإقليمي وأذواقهم. من ذلك مثلاً أن الشاعر البلنسي الذائع الصيت، ابن الأبار، الذي لقي حتفه على نحو مفجع في عهد المستنصر، قد أتمّ في تونس معجمه الكبير المخصّص لتراجم مشاهير الأندلس، وهو «تكملة الصلة»، أي تكملة كتاب ابن بشكوال الشهير «الصلة»[77]. وكان ابن الآبار – حسب شهادته هو نفسه – قد شرع في تأليف ذلك الكتاب سنة 631 هـ/ 1233م قبل قدومه إلى إفريقيّة. ويحتوي الكتاب على عدة معطيات تتعلق بالفترة الممتدة من التاريخ المذكور إلى سنة 655 هـ/ 1257م[78]. وفي تونس أيضًا، حيث أودع السجن بتهمة التطاول على أبي زكرياء الأوّل، ثم أفرج عنه واسترجع حظوته لدى ذلك الأمير، ألّف له كتابه «إعتاب الكتّاب»، الذي يتضمّن تراجم الكتّاب الذين أقيلوا من مناصبهم ثم استعادوا حظوتهم لدى أمرائهم. كما نشير أيضًا إلى كتاب «القدح المعلّى»، وهو من تأليف المؤرخ والجغرافي الأندلسي ابن سعيد الذي مكث هو نفسه في البلاط الحفصي عدة سنوات خلال مرتين متتاليتين[79]. ويضمّ ذلك الكتاب تراجم بعض الأدباء الأندلسيين من القرن السابع هـ/الثالث عشرم. وقد تمّ تلخيصه منذ عهد مبكّر[80] ضمن مختصر أُهْدِي إلى السلطان الواثق ابن المستنصر (1277 – 80). ونحن نعلم أيضًا أن عالمًا غرناطيًّا يدعى الشريف أحمد بن محمد الغرناطي المتوفى بمدينة تونس، وهو يدرّس بإحدى مدارسها، سنة 692 هـ/ 1293م، قد تجوّل في كامل أنحاء المغرب العربي وتلقّى عدة معلومات من المشرق عن طريق المراسلة، لتأليف كتابه «المُشرِق في علماء المَغْرِب والمَشْرِق»[81]. ومن الواضح أن مثل ذلك التطلّع إلى المعرفة، لم يكن معهودًا لدى أهل إفريقية الأصليّين. وسنلاحظ ضمن الدراسات التاريخية بأتم معنى الكلمة، ميلهم العادي إلى المواضيع المحلية والمحدودة، باستثناء حالة واحدة أو حالتين.

77) أنظر بيان مختلف نشرات التكملة في قائمة المراجع الواردة في آخر الجزء الثاني من هذا الكتاب.

78) Pons-Boigues، *Ensayobio-bibliograficó*، مدريد 1898، ص 293 و Bel وابن الشنب في المجلة الافريقية، 1918، ص 311، 318. وقد كتبت مقدمة التكملة سنة 646 هـ/ 1249 م.

79) وقد غادر إفريقية كل مرة للتحوّل إلى الشرق، الأولى في سنة 639 هـ/ 1241 م، في عهد أبي زكرياء والثانية في سنة 666 هـ/ 1267 – 68 م، في عهد المستنصر وتوفي بدمشق في شعبان 673 هـ/ فيفري 1275م أنظر Pons-Boigues، المرجع السابق، ص 306 – 310 وابن شاكر، 89/2.

80) كَتَبه المسمّى محمد بن عبد الله بن جليّل. وهذا الكتاب يوجد الآن مخطوطًا، وكذلك كتاب «أعتاب الكتّاب».

81) عنوان الدراية، ص 212 – 3 وتاريخ الدولتين، ص 40 – 73/2 – 5 وبرنشفيك، المدارس، ص 274 – 5.

3 – التاريخ والجغرافيا :

تشير المصادر إلى الكاتب الأندلسي أبي الحجاج يوسف بن محمد الأنصاري البيّاسي ، الذي توفي بتونس وهو طاعن في السنّ ، سنة 653 هـ/ 1255م ، وقد كتب لأبي زكرياء الأوّل كتابًا تاريخيًّا ، تحدّث فيه عن الحروب الداخلية في بلاد الإسلام إلى عهد هارون الرشيد(82). وفي بداية نفس ذلك القرن قدم إلى إفريقية عالم أندلسي آخر يدعى ابن نخيل ، وقد تولّى خطّة « كاتب » لدى الوالي الحفصي الشيخ عبد الواحد ، وكان مولعًا بالتاريخ ، حتّى ذهب به شغفه إلى مصادرة بعض الكتب النفيسة بصورة غير شرعيّة(83). ولا شكّ أن آثاره التاريخية لم تكن تخلو من قيمة ، على الأقلّ بالنسبة إلى تاريخ الشمال الإفريقي خلال القرنين الأخيرين ، حيث أشارت اليها بعض النصوص اللاحقة بكل إجلال(84). ولكنّنا لا نستطيع أخذ أية فكرة عامة حول تلك الكتب المفقودة في الوقت الحاضر. كما أنه ليست لدينا معلومات كافية حول الكتاب الذي ألّفه الإمام الخطيب عبد الله بن محمد بن عبد البرّ التنوخي المتوفّى سنة 737 هـ/ 1337م . وهو كتاب في التاريخ العامّ مرتّب حسب السنين ، يشتمل على ستة مجلّدات(85). ويرجع إلى النصف الثاني من نفس ذلك القرن ، ظهور أعظم كتاب في التاريخ يحقّ للمغرب الإسلامي أن يفتخر به ، وهو كتاب العلاّمة ابن خلدون.

ولقد وُلد أبو زيد عبد الرحمان بن خلدون بمدينة تونس في عائلة من كبار الموظفين يوم أوّل رمضان سنة 732 هـ/ 27 ماي 1332م(86). وكان أجداده من ذوي الأصل العربي اليمني

---

82) ابن سعيد ، القدح المعلّى ، ص 32 أ ، 33 أ وابن خلكان ، 413/2 – 6 والفارسية ، ص 324 – 5 وليفي بروفنسال ، شبه الجزيرة الايبيرية ، لايد ، 1938 ، ص 74 وبروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ، 346/1 – 7 والملحق ، 588/1 – 9

83) أحمد زكي ، *Homenaje à Codera* ، سرقوسة 1904 ، ص 480 – 1.

84) نخصّ بالذكر منها رحلة التحاني وكتاب العبر وتاريخ الدولتين.

85) تاريخ الدولتين ، ص 111/61 ونيل الابتهاج ، ص 145. ويا حبّذا لو نطلع في يوم من الأيام على «تاريخ القيروان» الذي أُلفه المدعوّ أبو الغريب الصنهاجي ، حسب رواية حاجي خليفة (نشر فلوغل ، 622/2 ، عدد 4179). ومن سوء الحظ فقد فقدت دار الكتب الوطنية بتونس منذ سنوات قليلة النسخة التي كانت تحتفظ بها من المجلد الثاني (المحطوط OR 140) ، الذي يحمل عنوان «الفتح والبيان» (أو الجمع والبيان ، حسب حاجي خليفة) ، وهو يتعلق بالفترة الممتدة من 387 هـ/ 997 م إلى 692 هـ/ 1293 م.

86) المرجع الاساسي حول حياة ابن خلدون يتمثل في سيرته الذاتية المنشورة في آخر كتاب العبر. وبالنسبة إلى ترجمة حياة ابن خلدون ، أنظر ، بالإضافة إلى بروكلمان ، بيريس ، في نشرية الدراسات العربية ، الجزائر 1943 ، ص 55 – 60 ، 146 وبرنشفيك ، المرجع السابق ، ص 145 – 6. [ومنذ ذلك التاريخ ظهرت دراسات عديدة حول ابن خلدون لا يسمح المقام بذكرها كلّها].

قد أقاموا عدّة قرون في إشبيلية ، إلى أن قدم أحدهم إلى إفريقية واستقرّ بها لدى الأمير الحفصي الأول أبي زكرياء . وقد فقد عبد الرحمان في سنّ السابعة عشرة من عمره ، من أثر الطاعون ، أمّه وأباه أبا بكر الذي مكّنه من الحصول على ثقافة ممتازة ، ذات صبغة أدبية ودينية في نفس الوقت ، على أيدي كبار شيوخ عصره . وإثر الاحتلال المريني لإفريقية ، الذي كان متزامنًا مع ذلك الوباء الفتاك ، تمكّن الشابّ من متابعة دراساته ، سواء قبل وفاة والده أو بعدها ، بفضل تردّده المتواصل على كبار العلماء الوافدين من المغرب الأقصى مع السلطان أبي الحسن المريني . وبعد عودة بني حفص إلى الحكم عهد الحاجب القويّ النفوذ ابن تافراجين إلى ابن خلدون الذي لم يتجاوز عمره آنذاك العشرين سنة ، بإحدى الوظائف الرسميّة السامية ، ألا وهي كتابة علامة السلطان أبي إسحاق . إلّا أنه منذ ربيع سنة 753 هـ/ 1352م ، تخلّى بمحض إرادته وبصورة غير لائقة ، عن ذلك المنصب الممتاز ، ليبدأ مغامرته التي ستسوقه إلى كافة أرجاء العالم العربي . ذلك أنه إثر الهزيمة النكراء التي ألحقها القسنطيّون بالجيش التونسي ، لم يتردّد في الانضمام إلى الفائزين . ثم بعد إقامة قصيرة في بسكرة عند بني مزني ، حاول الالتحاق بالسلطان المريني أبي عنان الذي أخذت هيمنته تتأكد أكثر فأكثر في شمال إفريقيا . فالتقى به في طريقه الحاجب المريني ابن أبي عمرو الذي عُيّن منذ مدة قليلة واليًا على بجاية ، وأخذه معه إلى مقرّه الجديد . ومكث ابن خلدون هناك حتى آخر فصل الشتاء من سنة 754 هـ/ 1353م . وعند ذاك استدعاه أبو عنان ، فتوجّه بكل سرور نحو فاس . ومهما كان صدق رغبته في الالتقاء من جديد بشيوخه المغاربة ومواصلة دراساته معهم ، فإن حياته السياسية قد بدأت من قبل بإحدى تلك الخيانات التي سوف لا تفارقه فيما بعد . ذلك أنّ عزمه على صيانة مصالحه الشخصية ، مهما كان الثمن ، وطموحه السياسي الذي لا حدّ له ، قد كانا يمثلان إحدى ملامحه التي لا يضاهيها سوى ميله للعلم وللأعمال الفكريّة .

وسوف يعود إلى إفريقية ويقيم بها من جديد ثلاث مرّات متتالية ، إثر التقلّبات العديدة التي رمت به في كلّ مرّة في بلاطات كلّ من فاس وغرناطة وتلمسان . فقد اتجه في أوّل الأمر إلى بجاية التي نزل بها في أوائل ربيع سنة 766 هـ/ 1365م ، قادمًا من الأندلس ، وذلك تلبيةً لدعوة الأمير الحفصي المستقلّ أبي عبد الله . وفي عاصمة دولة بني حمّاد القديمة ، التي ما زالت مصرّة على القيام بدورها السابق ، بصورة منافية لمقتضيات العصر ، اضطلع ابن خلدون في نفس الوقت بمهمّة الحجابة وتدريس الفقه والخطابة بجامع القصبة . ولكنّ ذلك لم يدم طويلاً ، ففي السنة الموالية لقي أبو عبد الله حتفه ، إثر الحملة التي وجّهها ضدّه ابن عمه أبو العبّاس أمير قسنطينة . وقد خرج ابن خلدون من المدينة على رأس وفد من الأعيان ليستقبل

الأمير المنتصر ويقدم اليه شواهد الطاعة (شعبان 767 هـ/ ماي 1366م) . فهل أثار هذا التغيير المفاجئ ارتياب صاحب بجاية الجديد؟ وعلى كلّ حال فلم يلبث المتزلّف أن شعر بأن الريح تجري ضدّه ، فاستأذن في الرحيل وأقام في أوّل الأمر عند شيخ أعراب الذواودة ثم انتقل إلى بسكرة لدى أصدقائه بني مزني ، وساعد هناك بمناوراته ، على إبرام تحالف بين سلطان تونس وسلطان تلمسان ، ضد أبي العباس . وتحوّل بعد ذلك إلى تلمسان تلبية للدعوة التي وجهها اليه السلطان أبو حمّو ، ضمن رسالة مؤرخة في 27 رجب 769 هـ/ 20 مارس 1368م . ولكن منذ أوائل سنة 772 هـ/ 1370م ، نجد صاحبنا من جديد في بسكرة ، حيث أقام مقرّه العام ، بوصفه عميلاً للسلطان أبي فارس المريني ، وأخذ في انتداب الجنود العرب للعمل في خدمة ذلك السلطان ، إلى أن استاء ابن مزني من ذلك النشاط المشكوك فيه ، وتمكّن من ترحيل القائم به ، في ربيع الأوّل سنة 774 هـ/ سبتمبر 1372م .

وبعد ذلك بستّ سنوات نجده في مقرّ عزلته الدراسية بجنوب وهران ، حيث قضى أيامًا هادئة ولكنه أصيب بمرض عضال . فالتمس من السلطان أبي العباس الذي أصبح يهيمن على كامل إفرقيّة ، أن يسمح له بالعودة إلى مسقط رأسه ، فسمح له بذلك . ووصل إلى تونس في شعبان 780 هـ / نوفمبر – ديسمبر 1378م «وألقى عصا التسيار» . فالتحقت به زوجته وأبناؤه وحظي برعاية السلطان وتقديره وفكّر في التفرّغ للعلم والتدريس ، بدون أيّ عائق وبمعزل عن كلّ مهمّة رسميّة . إلّا أنّ العداوات قد تفاقمت ، بسبب ما كان يجده دومًا وأبدًا من حظوة لدى السلطان ، وبدون شكّ أيضًا ، بسبب موقفه المتعالي والخالي من اللّطف ، وبالخصوص من أجل ما أحرزته من نجاح مطّرد ، دروسه التي كان يرى فيها بعضهم – وفي طليعتهم ابن عرفة الشهير– مبعثًا للبلبلة . وبعد أربع سنوات من تلك التجربة المغربية الأخيرة ، وبدعوى السفر لأداء فريضة الحج ، ركب ابن خلدون يوم 15 شعبان 784 هـ/ 24 اكتوبر 1382م ، سفينة متجهة إلى الاسكندرية . وكان عليه الآن أن يبدأ حياته من جديد في المشرق وهو يناهز الخمسين سنة من عمره . وقد نجح في مهمّة التدريس والقضاء التي اضطلع بها هناك(87) . حيث تولّى خطّة قاضي القضاة المالكي بالقاهرة عدة مرّات(88) ، كما سنحت له الفرصة

87) رغم أنه لم يكن متضّلعًا في الفقه ، بما فيه الكفاية ، حسب قول خصمه ابن عرفة . أنظر الملاحظة التي أبداها ابن عرفة في هذا المعنى ونقلها عنه ابن حجر (محمّد عبد الله عنان ، ابن خلدون : حياته وتراثه الفكري ، القاهرة ، 1933 ، ص 94) .

88) وفي هذه الخطّة السامية ، عامل منظوريه بشدة ، ربما مبرّرة ، ولكنها تسبّبت له هنا أيضًا في بعض العداوات .

بزيارة الحجاز وسوريا ، وفي دمشق ، كانت له مقابلة مؤثّرة مع تيمورلنك في أواخر سنة 1400. وقد توفّي بالقاهرة وهو مباشر لوظيفته يوم 25 رمضان 808 هـ / 15 مارس 1406 ، وكان يبلغ من العمر أربع وسبعين سنة . ولئن لم يتمكّن من زيارة وطنه من جديد ، منذ ما يقرب من ربع القرن ، فإنه لم يغفل عنه تمامًا . فقد ظلّ محافظًا على لباسه المغربي ، أي البرنس الداكن اللّون ، واستمرّ مدة طويلة في الاهتمام بأحداث شمال إفريقيا ، مواصلاً إلى أواخر سنة 796 هـ/ 1394م ، كتابة أخبار البربر ، التي أكمل بها تأليفه الضخم «كتاب العبر» .

ولقد ألّف هذا الأثر الذي خلّد ذكره ، في سنّ الكهولة ، خلال الفترة التي تتوسّط مغامراته السياسيّة في المغرب ونشاطه القضائي في المشرق . وحرّر «المقدمة» المطوّلة التي وضعها في أوّل ذلك الكتاب – باستثناء بعض التنقيحات اللاحقة – خلال الثلاث سنوات ونصف السنة التي سبقت إقامته الأخيرة بتونس ، حينما انعزل عن العالم ، تحت رعاية أحد شيوخ العرب ، في قلعة ابن سلامة التي تسمّى اليوم تاوغزت وتقع بالقرب من فرندة . أمّا الكتاب ذاته ، فقد حرّره في مسقط رأسه خلال السنوات القليلة الموالية ، وأهداه إلى السلطان أبي العباس ، بعد إتمامه للمرّة الأولى ، وسيكمله مرة ثانية في مصر[89]. والجدير بالملاحظة أن ضرورة الاطّلاع على المصادر اللاّزمة لوضع المقدمة ، وبالخصوص لكتابة تاريخ الدُّوَل ، قد كانت من بين الأسباب التي دعته إلى العودة إلى عاصمة إفريقية ، حسبما اعترف بذلك هو نفسه .

فيمكننا حينئذ أن ننسب «المقدمة» جزئيًا إلى إفريقية ، التي وُلِد بها المؤلف وقضى بها قسمًا من حياته المهنية وأتمّ فيها تأليف «مقدمته» . ولكنّ تلك المقدمة – والحقّ يقال – تعتبر منتوجًا مستمدًا من كامل ذلك الغرب الإسلامي الذي تمكن ابن خلدون من معرفته ، بجميع مراكزه السياسية والثقافية ، ومختلف عناصره العرقية والاجتماعية ، خلال رحلاته التي ساقته ، عبر منطقة التلّ والسباسب والتخوم الصحراوية ، لدى الأمراء البربر المتحضّرين والأعراب الرحّل والعائلات الكبرى المستقرّة في الجنوب ، كما ساقته إلى الأندلس لدى المسلمين والنصارى[90]. وقد تركت تلك الصبغة المتعدّدة العناصر من حياته ، أثرها في كتابه ذاته الذي

89) بالاعتماد ، فيما يخصّ شمال إفريقيا ، على المعلومات المستقاة من أفواه المسافرين ، البربر ، 110/3 – 1 .

90) لقد كلفه أمير غرناطة سنة 765 هـ/ 1364 م ، بالقيام بمهمّة في إشبيلية ، لدى ملك قشتالة بطرس القاسي . وأثناء إقامته في المغرب الأقصى والأندلس تسنّى له الاتصال بشخصين بارزين ، هما الوزير المؤرخ والأديب الذائع الصيت لسان الدين بن الخطيب والعالم اليهودي ابن الزرزار.

استفاد من ذلك كثيرًا. وفي مقابل ذلك التقلّب السياسي الذي نستغربه، وذلك الانعدام التام للوطنية الذي يحرجنا، ولكنه يعتبر القاعدة العامة في ذلك العصر، نلاحظ لدى المؤلف رؤية شاملة للأشياء وتجرّدًا عن الأمور العرضيّة، يسمح له بالترفّع عنها والإحاطة بها بنظره الثاقب.

وتتمثل الفكرة المبتكرة لدى ابن خلدون في السعي إلى إدراك الأحداث وتفسيرها، وذلك لا فقط باستخلاص أسباب الأحداث الجزئية، ولكن أيضًا بوضع تاريخ علمي يرتكز على ضبط قواعد النقد السليم وتحديد قوانين وتطوّر الوقائع الأساسية المتعلقة بالجغرافيا البشرية والمظاهر الكبرى ذات الصبغة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وقد آل به تصوّره الشامل لموضوعه إلى اعتبارات هامّة حول طرق التعليم وإلى استعراض مستفيض للمعارف الإنسانية والمنتوجات الفكريّة، انطلاقًا من الفقه والقانون إلى العلوم النظرية والتطبيقية والعلوم اللغويّة والشعر.

ولا شكّ أنّ هذا العمل الموسوعي، لم يأت بأيّ شيء جديد، لا من حيث الشكل الخارجي ولا حتى من حيث المحتوى. ولكنّه يتميّز بطرافة لا جدال فيها، بفضل قوّة شخصيّة المؤلف الذي يتدخّل في كل آن وحين بآرائه الصائبة وملاحظاته غير المتكلّفة، وحرصه الدائم على التطوير والتوضيح. وهكذا يتحوّل عمله إلى تاريخ نقدي للحضارة – لا سيما الحضارة الإسلامية – بجوانبها المختلفة، ولولا ذلك لكان كتابه، على غرار كثير من الكتب السابقة، مجرّد بيان مفيد، ولكنه متحجّر، للمعارف الإنسانية. إلّا أن طرافة الكتاب تشعّ على وجه أحسن، من خلال ما تضمّنه من تاريخ رائع للمؤسّسات الإسلامية السياسية، أو من خلال الفصول الشيّقة التي استعرض فيها المؤلف بروح تأليفيّة مدهشة نموّ المجتمعات والدول وانحطاطها. وفي الجملة، فإن ذلك «العلم الجديد» الذي أراد ابن خلدون إنشاءه، يتمثل في فلسفة التاريخ الحقيقيّة أكثر مما يتمثل في مجرّد منهجية تاريخية، وهي فلسفة جديدة حقًّا في كثير من جوانبها ومرتكزة على أسس ثلاثة: العلم والتجربة والعقل.

على أنّ العلم المستمدّ من الكتب القديمة والذي لا يمكن إنكاره، يترك مكانه في كلّ فصل من فصول «المقدّمة» تقريبًا، للتجربة ولآراء المؤلف الشخصية. وهكذا فقد وفّرت لنا تلك المقدّمة أكبر شهادة حيّة ومباشرة، ومرتكزة في نفس الوقت على العقل، أدلى بها أحد المسلمين المغاربة في القرن الرابع عشر، حول حضارته ذاتها. وباعتباره مطّلعًا أكثر من غيره، بواسطة مطالعاته وحياته المضطربة، على تقلّبات الماضي ومظاهر الحاضر المتعدّدة الأشكال، فقد حاول استخلاص قواعده الدائمة ودوافعه الثابتة. ولئن كانت تلك النظريّات الاجتماعية والقوانين المستمدّة منها، ترتكز أوّلاً وبالذات على بعض المظاهر المغربية، وتنطبق عليها

أساسًا ، فينبغي أن نبتهج ، إلى حدّ ما ، بهذا التحديد النسبي . إذ أن ابن خلدون قد اعتمد على المعطيات التي يعرفها هو نفسه أكثر من غيرها ، ولم يترك نفسه ينبهر بالمشرق ، مثل الكثيرمن أبناء ملّته خلال العصر الوسيط .

ولقد وفّرت له مطالعاته واتصاله المتين بالواقع ، أدوات عمل ثمينة ، ووفّر له تفكيره الثاقب البقية ، أعني التحليل النقدي وتركيب جميع تلك المعطيات الغزيرة ، تركيبًا منظّمًا . كما سادت الكتاب بأكمله روح عقليّة صارمة وفي آن واحد متّزنة . وكان مبدأ السببيّة الذي اعترف به المؤلف وأعلنه بكل وضوح[91] ، هو الموجّه لتفكيره الراسخ الذي لا يدّعي مع ذلك الامتداد إلى الميدان المخصّص للعقيدة . وهكذا نلاحظ من جهة أن ابن خلدون ، بتعلّقه الأساسي بالواقع ، ينفصل عن «الفلاسفة» العرب ذوي النظريّات المنطقية المجرّدة أكثر من اللاّزم ، ونراه من جهة أخرى ، مع احترامه للوحي الربّاني والدين القائم ، يسمح لفكره بسبر أغوار الكون وإدراك التطوّر البشري ، بواسطة مفهوم الناموس الطبيعي أو «الضرورة» .

فهل أسفر هذا الموقف العلمي الحقيقي عن نتائج ذات قيمة؟ إن ما أولته أروبا منذ أكثر من قرن ، من تقدير فائق «للمقدمة» ، يمكن أن يعتبر مؤشّرًا مقنعًا لذلك . ولكننا نستطيع أن ندرك أحسن ، أبعاد مثل هذا العمل ، إذا علمنا أنه قد أصبح ، بالنسبة إلى جلّ المسائل التي عالجها ، أحد المراجع الأساسية ، بل في أغلب الأحيان الموجّه الأصلي والوحيد ، على امتداد العصر الوسيط الإسلامي .

وممّا لا شكّ فيه أنه لا يمكن البحث ، بالنسبة إلى جميع المشاكل ، عن حلول جاهزة تكون مقبولة بدون أي تنقيح من طرف الغربيّين في العصر الحاضر . فإننا نسيء إلى الكتاب ذاته ، وإلى الموادّ التي تناولها بالدرس ، إذا أردنا أن نكتشف لدى مؤلف من مؤلفي القرن الرابع عشر مفتاح جميع التحاليل والتفاسير . وبدون أن نكون في حاجة إلى التأكيد على أنه

---

91) المقدمة ، 40/3 . أنظر بالخصوص حول منهجية ابن خلدون ونظرية المعرفة عنده ، كامل عيّاد ، ابن خلدون ، شتوغارت – برلين ، 1930 ، ص 30 – 60 . وإني لا أوافق بدون تحفّظ على الرأي الذي أبداه جيب (Gibb) في الفصل الهام حول نظرية ابن خلدون السياسية ، المنشور في نشرة مدرسة الدراسات الشرقية ، 1933 ، ص 23 – 31 . فقد أصاب جيب حين أشار إلى أنّ ابن خلدون كان متشبّعًا بالتعليم الإسلامي التقليدي ، وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون فقيهًا إسلاميًّا لائقًا ، وهذا ما ينساه الباحثون في كثير من الأحيان . ولكن هذا لا يمنع أن بحوثه وآراءه الإجتماعية والتاريخية تنمّ عن «فكر جديد» ، وتتضمّن في طيّاتها «موقفًا» علميًّا وتفكيرًا حرًّا . وبالرغم من الظواهر ، فإن «جبريّة» ابن خلدون ، لا تشبه «جبريّة» الفقهاء . وتبعًا لذلك فإن العالم الحديث الذي اكتشف ابن خلدون من جديد ، قد أخطأ في حقّه ، كما أخطأ في القرن الرابع عشر ، العالم السنّي المتشدّد ابن عرفة .

كان من المستحيل على ابن خلدون، في وسطه وفي عصره بالذات، إدراك بعض المفاهيم العصرية، فإننا نلاحظ من أوّل وهلة في كتابه، هذين السببين من أسباب النقص، ألا وهما، انعدام الأبحاث السابقة التي قام بها الباحثون الآخرون – وهذا أمر لا يمكن أن تعوّضه العبقريّة – والميل إلى تعميم الملاحظات المحدودة، بشيء من السرعة. وقد انجرّ عن ذلك كثير من الغموض، فيما يتعلق مثلاً بطبيعة وتسلسل الوقائع الاقتصادية، أو التعميمات المفرطة المشوبة بتشاؤم دوري محبط للعزائم، لا سيما لفهم المظاهر السياسية والاجتماعية. ولكن بالرغم من تلك النقائص، فإن كثيرًا من آراء مؤرخنا المغربي تبقى صالحة. ذلك أن أحكامه تكتسي، بصورة تكاد تكون دائمة، صبغة عصريّة تبعث على الاندهاش. فهو يظهر بمظهر الرائد الكبير.

وكما أنه لم يسبقه في هذا الميدان أيّ أحد من الناطقين بالضاد، فإنه لم يظهر في تلك اللغة حتى العهد المعاصر، أي منافس أو خليفة له. ولئن كان تأثيره في العاجل غير منعدم في مصر، على بعض كتّاب العصر الوسيط الذي أوشك أن ينتهي[92]، فإن الذي يمكن أن نؤكّده أنه لم يبق في مسقط رأسه أيّ أثر، لا «لمقدمته» ولا لدروسه الشخصيّة. وإن من المآسي المؤثرة أكثر – والحقّ يقال – ومن أبلغ صفحات تاريخ الثقافة الإسلامية وأشدّها تأثيرًا، ما لاقاه ذلك المفكّر العبقري والفذّ، من سوء فهم عام ومناهضة تامة. فلا شك أنه ليس من باب الحسد أو تعارض الطبائع، إذا ما قاومه بتونس الفقيه الذائع الصيت ابن عرفة في عهد السلطان أبي العبّاس. وليس من باب الصدفة، إذا ما أجبرت دسائس ذلك الفقيه، عالم الاجتماع والمؤرخ على الهجرة. ذلك أن تلك المعركة التي جرت بين أكبر مفكّريْن من مفكّري العصر الحفصي، والنهاية التي آلت اليها، تعبّران عن عدّة معانٍ بليغة. فكلّ ذلك يدلّ على أنه لم يحن آنذاك الوقت في العالم الإسلامي لتقبّل مناهج التفكير الحرّ وتطبيق البحث العلمي على تطوّر البشرية. فبانتصار ابن عرفة، تأكّد رفض النهضة الفكرية الحقّ، واستمرار صرامة التفكير المحافظ الذي سيتحوّل عمّا قريب إلى الجمود.

ولقد جرت العادة باتّهام ابن خلدون بأنه لم يطبّق مبادئه الخاصّة في تاريخ الدول والشعوب، الذي يمثل جوهر تأليفه «كتاب العبر». وبالفعل فإنه لم يبرز أيّ شيء تقريبًا من نظريّات «المقدّمة»، في العرض التاريخي الذي خصّصه مؤلفنا للمشرق، وهو عرض يفتقر للروح النقدية والطرافة. ولكن لا يمكن إصدار مثل هذا الحكم المطلق على الفصول المتعلقة

92) أنظر محمد عبد الله عنان، المرجع المذكور، ص 96 – 100.

بالغرب الإسلامي. فقد أظهر ابن خلدون كلّ ما هو قادر عليه، على الخصوص في تاريخ القبائل العربية والدول البربرية[93]، وان طريقته هذه لهي جديرة بالدرس. وهنا أيضًا يمكننا لا محالة التعبير عن أسفنا أحيانًا، لانعدام النقد الثاقب والنظرة الشاملة، بل حتى المعلومات الكافية، بالنسبة إلى بعض الفترات أو الحركات. ففيما يتعلق بالدعوة الموحّدية مثلاً وبداية دولة الموحّدين التي تمثّل حدثًا أساسيًا، نلاحظ أن المعلومات التي أوردها المؤلف مقتضبة وغامضة جدًّا. ولكننا نكون غير منصفين تجاه مؤرخنا وغير قادرين على إدراك تصميم كتابه وخطوطه العامّة، لو لم نلاحظ من خلال تصنيفه للقبائل والدول المغربيّة، وتسلسل الفصول المخصّصة لها، بعض المبادئ الاجتماعية والسياسية الواردة في «مقدمته»، وربّما على وجه الخصوص تعلقه بالنظرية العرقية – (ولا يتعلق الأمر بطبيعة الحال بنظرية عنصرية) – التي حرّفت تاريخ العصر الوسيط الشمال إفريقي، بالنسبة اليه هو نفسه وحتى بالنسبة الينا، بالرغم من المحاولة الحديثة العهد، للتخلّص من تلك النظريّة، ولكن بدون جدوى[94]. وامتثالاً أيضًا للطريقة التي أقرّها في «المقدمة»، تخلّى في كثير من الأحيان عن الإطار المتحجّر نسبيًّا، والمعهود لدى الأخباريّين العرب والمتمثّل في سرد الأحداث المرتّبة حسب السنين، وقد عوّضه بتجميع منطقي للوقائع، يكتسي صبغة تأليفية أكبر، ولكنه يتّسم بأقلّ موضوعية وثبات. على أن التواريخ المضبوطة لم تكن من امتيازه، حيث أن المعطيات الزمنية تتضارب في كثير من الأحيان من خلال كتابه، فنكون مضطرّين مرّات عديدة إلى الرجوع إلى المعطيات التي توفّرها لنا بعض الكتب الأخرى الأكثر تواضعًا واقتضابًا.

وبالعكس من ذلك، فعدم وفاء ابن خلدون بوعود «مقدمّته»، إنما يتمثّل، ضمن تاريخ الغرب الإسلامي، في إهماله التام لكلّ ما لا يكتسي صبغة سياسية خالصة، بالمفهوم الضيّق لتلك العبارة، مثل الوراثة على العرش والمعارك والدسائس والانتفاضات. فلا تتخلّلُ السرد المملّ لتلك الحروب والاضطرابات المتتالية، سوى بعض المعلومات القليلة المتعلقة بسكنى القبائل وأنساب العائلات الشهيرة وتراجم كبار الموظّفين. ولكن لا ينبغي أن يفوتنا أنّ السفريْن الأخيريْن من «كتاب العبر» يُعتبران، بالنسبة إلى القرنين الأقربين إلى مؤلفنا أي

93) كان ذلك موضوع الجزأين السادس والسابع. أما تاريخ الأندلس وتاريخ الدولة المغربيّة ذات الأصل المشرقي فقد تضمنهما الجزء الرابع المخصّص لتاريخ المشرق.

94) E.F. Gautier، *Les siècles obscurs du Maghreb*، باريس، 1927 ولنفس المؤلف، ماضي شمال إفريقيا، باريس، 1937.

القرنين الثالث عشر والرابع عشر، مرجعًا لا مثيل له ، لما امتازا به من غزارة المادّة وتعمّق في البحث وما وردت فيهما من معلومات وافرة وصحيحة . فالفصل الطويل المخصّص للدولة الحفصيّة ، من بداية نشأتها إلى ارتقاء أبي فارس إلى العرش ، يعتبر الوثيقة الأساسية ، بالنسبة إلى التاريخ الداخلي لتلك الدولة ، فيمكن إعادة النظر فيه ، أو تنقيح بعض جزئياته ، ولكنه يكاد لا يُعوَّض ، باعتباره أداة عمل أساسية وشهادة أصليّة . وأكبر دليل على ذلك ، هو ما نشعر به من حرج بالنسبة إلى التاريخ السياسي الخاصّ بالقرن الخامس عشر ، حيث لا يتسنى لنا الاعتماد على ذلك العمل المتفوّق. وما أبعد الشقّة التي تفصل بين «تاريخ البربر» وكتب الاخبار التاريخية التي سنتحدّث عنها قليلاً الآن ! فإن دراسة تلك الكتب ستسمح لنا بتقدير المرتبة الرفيعة التي بلغها أعظم مؤرخي المغرب الإسلامي ، بالرغم من نقائصه .

والجدير بالملاحظة أنّ الدراسات التاريخية غير الدينيّة لم تحظ باهتمام أشدّ الفقهاء الأفارقة تزمّتًا في الدين ، حسبما يبدو. وبالعكس من ذلك ، فقد حظيت ، حسب الصيغة التي سنشير اليها بعد حين ، بتشجيعات ذات غايات نفعية ، من قبل أولي الأمر. حيث كان هؤلاء الحكّام ، طبقًا للعادة المعروفة ضمن الحضارات المتقدمة بما فيه الكفاية ، لا يستنكفون أبدًا عن تدوين أهمّ الأحداث الواقعة في عهدهم ، والباعثة بالخصوص على الاعتزاز ، وكانوا يجازون بطيبة خاطر الأدباء من ذوي القلم السيّال ، الذين يكتبون للأجيال القادمة عن أمجاد دُوَلِهم . وقد أثبتت المصادر ظهور فنّ التاريخ الرسمي الذي يمثّله في عهد المستنصر ، كاتبه أحمد الغسّاني[95] ، كما ينتمي بدون شكّ إلى هذا الفنّ «الكتاب الكبير المتوكّلي» ، الذي اعتبره أحد المصادر فيما بعد مرجعًا لتاريخ صليبيّة لويس التاسع[96] . فهذا الكتاب الذي ربّما هو تاريخ رسمي ، قد شرِع في تأليفه خلال القرن الثالث عشر – ولما لا يكون ذلك من طرف الغسّاني هو نفسه – قد نُسب إلى لقب معهود لدى سلاطين بني حفص [المتوكّل] ، ابتداء من أبي يحيى أبي بكر. وقد رأينا أن ابن خلدون نفسه قد أهدى إلى سلطان إفريقية أبي العبّاس ، النسخة الأولى من «كتاب العبر» ، ولا شكّ أن خزائن الوثائق التونسية قد كانت مفتوحة في وجهه. ولكنّ كتب التاريخ الحفصيّة الثلاثة المتعلقة بالقرن الخامس عشر التي وصلتنا ، وهي مختصرة أكثر بكثير من كتاب ابن خلدون ، قد كانت

95) الفارسيّة ، ص 331 .

96) نفس المرجع ، ص 340 .

تكتسي صبغة رسمية وتقريظية أوضح ، مع سمات متميّزة ، بالنسبة إلى كلّ واحد منها.

فالكتاب الأوّل هو «الفارسية في مبادئ الدولة الحفصيّة» الذي أُهدِيَ إلى السلطان أبي فارس وأُطلِق عليه اسمه ، وهو سرد مدقّق للأحداث التاريخية المرتبة على السنين ، من بداية نشأة الدولة الحفصيّة إلى تاريخ انتهاء الكتاب في أوائل سنة 806هـ/ صائفة سنة 1403م. ومؤلف هذا الكتاب ، أبو العباس أحمد بن حسن بن القنفد أو ابن الخطيب ، هو كاتب قسنطيني متعدّد الموضوعات[97] ، سبق أن تعرضنا له آنفًا ، ينتمي إلى أوساط رجال الدين ، وعلى صلة متينة بالعائلة المالكة. وقد تداول على خطّة الخطابة أجداده للأب ، كما أنه ينتمي من جهة أمه إلى ذرية مشائخ زاوية ملارة التي تبعد مسافة يومين عن مسقط رأسه[98]. وقد وُلِد حوالي سنة 740 هـ/ 1340م وعندما بلغ من العمر ثماني عشرة سنة سافر إلى منطقة تلمسان وإلى المغرب الأقصى ، حيثُ تردّد مدة طويلة على أضرحة الأولياء والاتصال بالأحياء منهم. ثم عاد للاستقرار في إفريقية ابتداء من سنة 776هـ/ 1374 – 75م ، وأقام أحيانًا في تونس[99] وفي أغلب الأحيان في قسنطينة حيث تقلد في أوّل الأمر خطة الخطابة في جامع القصبة[100] ثم تولّى القضاء والفتيا[101] وتوفّي في ربيع الأول سنة 809هـ/ أوت 1406م[102]. هذا وإن كتاب «الفارسية» ، بالرغم من إيجازه المفرط أحيانًا ، لا يخلو من القيمة. وقد أُلِّف حسب الاحتمال بالاعتماد على المعطيات الواردة في وثائق الدولة ، وهو لا يدّعي تصنيف الاحداث تصنيفًا جديدًا ، ولكنه يشتمل عمومًا على

---

97) أنظر حول حياته وآثاره ، ابن الشنب ، الفارسية أو بداية الدولة الحفصية بقلم ابن قنفذ القسنطيني ، *Hespéris*، الثلاثية الأولى ، 1928 ، ص 37 – 41. ولم ينشر كتاب الفارسية ويترجم إلّا جزئيًا في المجلة الآسيوية ، 1848 – 52. ويوجد النصّ الكامل الذي اعتمدنا عليه في هذا الكتاب في محفوظات الاسكوريال ، المخطوط العربي 1727. [طبعت الفارسية بتونس سنة 1968 ، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي].

98) أنظر حول جد المؤلف خلف الله ووالده حسن ، ودورهما السياسي بالاتفاق مع الحفصيين ، الفارسية ، ص 362 ، 375 ، 381 ، 386 ، 388 ، 394. وحول جدّه ووالد جدّه للأم ، يوسف بن يعقوب ويعقوب الملاري وعلاقتهما مع السلطان أبي بكر ، أنظر الفارسية ، ص 382 – 3 وأنس الفقير ، ص 98 – 9 ، 103. وقد وردت ترجمة الأشخاص الأربعة في الوفيات ، لابن القنفذ.

99) على الأقل مرّتين في سنة 776 – 1375/7 وسنة 1400/802 ، الفارسية ، ص 400 ، 426 – 7 والوفيات ، سنة 793 و 803.

100) كان متقلّدًا لتلك الخطة في سنة 786 هـ/ 1384م ، الفارسية ، ص 415.

101) تولى خطة الفتيا سنة 798 هـ/ 1396م ثم عزله القايد نبيل. وبعد ذلك بست سنوات أرجعه السلطان أبو فارس إلى منصبه ، الفارسية ، ص 422 – 429.

102) تاريخ الدولتين ، ص 198/107.

تواريخ مضبوطة وثابتة في الظاهر ، ومعلومات مقبولة حول أهمّ الأحداث السياسية – باستثناء الأحداث المؤلمة التي يمرّ عليها مرّ الكرام – وحول رجال الدولة. كما يتضمّن على وجه الخصوص عددًا كبيرًا من المظاهر الخاصّة بقسنطينة[103].

وبالعكس من ذلك فإن كتاب «الأدلّة البيّنة النورانية على مفاخر الدولة الحفصية» يكتسي صبغة تونسية خالصة ، وقد ألّفه صاحبه أبو عبد الله محمد بن أحمد الشمّاع الهنتاتي في أواخر سنة 861 هـ/ 1457م في عهد السلطان عثمان ، وقد أهداه اليه[104]. وهذا المؤلف الذي ينتمي إلى قبيلة العائلة المالكة هو ابن «قاضي محلّة» أبي فارس والإمام الخطيب بجامع القصبة بتونس. وقد كان ابن الشمّاع من رجال البلاط ، ولعله كان يشغل خطة كاتب في مكتبة القصر. وقد أراد أن يؤلف في أسلوب بسيط للغاية تقريظًا أكثر منه كتاب تاريخ. إذ كانت المعلومات الواردة في الكتاب زهيدة للغاية ، وقد اكتفى المؤلف بتوضيح كثير من التواريخ وبعض الأحداث المتعلقة بالخصوص بمدينة تونس. أما البقيّة فهي تتمثل في نقل أو تلخيص أهم الأحداث التي سجّلها ابن خلدون أو ابن القنفد ، مع إلغاء أي ترتيب زمني بالنسبة إلى كلّ عهد. وتنقسم الفصول المخصّصة لكبار السلاطين إلى عدة أقسام ترمي ، كما هو الشأن بالنسبة إلى فنّ «السيرة» أو «المناقب» ، إلى إبراز فضائل ومزايا الأشخاص المترجم لهم. وقد قدّم الينا ابن الشمّاع معلومات ناقصة ، حتى بالنسبة إلى أبي فارس وعثمان اللذين عاصرهما. ذلك أن المدائح الموجّهة اليهما والتي تتخلّلها – بالنسبة إلى عثمان – عدة أحاديث نبويّة ، لم تترك إلّا مكانًا محدودًا لذكر الحوادث المضبوطة[105].

وأمّا الكتاب الثالث الذي يحمل عنوانًا غير ثابت «تاريخ الدولتين الموحّدية والحفصية» ، فهو منسوب بدون أيّ برهان قاطع إلى أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الزركشي[106]. وهو يمثّل الأنموذج الكامل للحوليّات الجافّة والغزيرة المادة نسبيًّا. وقد تناول

---

103) من بين الكتب الأخرى التي ألفها ابن القنفذ ، نجد كتابين من كتب التراجم ، وهما : أنس الفقير وعزّ الحقير ، مخصص لسيدي أبي مدين وأتباعه وقد أكمله بقسنطينة في رمضان 787 هـ/ جويلية 1385 م (غير مطبوع) والوفيات وهو معجم عام لعلماء الإسلام ، نشر هداية حسين بكلكتا ، 1912 ونشر بيريس بالجزائر سنة 1939.

104) تحقيق عثمان الكعاك ، تونس 1936 [وظهرت طبعة ثانية بتونس 1984 ، تحقيق الطّاهر المعموري].

105) لمزيد من التفاصيل حول مقدمة وخاتمة الكتاب ، على وجه الخصوص ، أنظر : برنشفيك ، ابن الشماع ، مؤرخ حفصي ، حوليات معهد الدراسات الشرقية الجزائر ، ج. 1 ، 1934 – 35 ، ص 193 – 212.

106) طبعة تونس 1289 هـ وترجمة فاعنان ، قسنطينة 1895.
[أنظر أيضًا الطبعة الثانية ، تونس 1966 ، تحقيق محمد ماضور].

الكتاب بالدرس في قسمه الأوّل الحركة الموحّدية ودولة بني عبد المؤمن ثم انتقل بسرعة إلى بني حفص واهتمّ بتاريخهم لا غير، إلى أوائل سنة 882هـ/ افريل 1477م، من عهد السلطان عثمان، ثم توقف بسرعة عند ذلك الحدّ، كأن الكتاب لم يكتمل(107). هذا وإن ما يكتسيه ذلك الكتاب من أهميّة بالغة وأكيدة، لا يكمن في قيمته الذاتية الرديئة، بل في صبغته الروائية، التي تكاد تكون فريدة من نوعها بالنسبة إلى القرن الخامس عشر المغربي. فلولاه، لكنّا لا نعرف أيّ شيء تقريبًا عن تاريخ إفريقية والمغرب الأوسط في القرن الأخير من العصر الوسيط. وبعد ظهور ذلك الكتاب نجد فراغًا يكاد يكون مطلقًا في هذا الميدان، إلى أن بدأ بعض مؤلفي القرن السادس عشر يقدمون الينا معلومات حول المشاريع الاسبانية والتركية في المغرب الإسلامي. وبالنسبة إلى الفترات السابقة التي نجد في شأنها بعض الأخبار في «كتاب العبر» و«الفارسية»، فإن «تاريخ الدولتين» لم يقدّم حولها، في الميدان السياسي، سوى عدد محدود من التنقيحات المحتملة أو الإضافات. إلّا ان المؤلف قد اهتمّ مثلاً بتوضيح أعمار السلاطين وذكر اسماء وأنساب أمّهاتهم، وتحديد بعض التواريخ التي ظلّت في أغلب الأحيان مبهمة، وتقديم بعض الروايات المختلفة والمفيدة في بعض الأحيان. ولكنّ رواياته تبدو في الجملة كملخصات لأخبار ابن خلدون. إلّا أن الكتاب، حتى بالنسبة إلى القرنين الحفصيّين الأوّلين، يعتبر ثمينًا، باعتبار ما أتى به من عنصر جديد، يتمثل في الفقرات التي خصّصها للأدباء وبالخصوص لرجال الدين والمدرسين ورجال القضاء(108)، بمناسبة تعيينهم في مناصب رسمية أو بمناسبة وفاتهم، وبذلك فقد سلّط بعض الأضواء على الحياة الإدارية والفكرية. وأخيرًا فإن كثيرًا من صفحات ذلك «التاريخ» تعتبر ضرورية لمعرفة تاريخ العاصمة الحفصية العمراني، الذي لم يكن كتاب ابن الشماع سوى تمهيد له.

وقد تكون هذه اللمحة حول الدراسات التاريخية في العصر الحفصي ناقصة، لو لم نضف اليها أثرًا آخر متنوّع الموضوعات، أعني «رحلة التجاني». فمن القرن الثالث عشر إلى القرن الرابع عشر، لا يمكن نسبة أي تأليف جغرافي إلى أهل إفريقيّة. إلّا أنّ واحدًا منهم على الأقلّ قد ترك وثيقة تاريخية جغرافية على غاية من الأهمية، في شكل «رحلة»، ومن المعلوم أنّ فنّ الرحلة كان يحظى باهتمام أهل المغرب الإسلامي منذ أواخر القرن الثاني عشر

107) إلّا أنه في سياق النصّ ورد ذكر واقعة مؤرخة في 20 جمادى الثانية 887 هـ/ 12 أوت 1482م.

108) وكذلك أحيانًا بعض الأدباء التابعين للأقطار الاسلامية الأخرى.

وظهور رحلة ابن جُبَيْر الشهيرة. وتشير المصادر إلى أنّ أبا محمد عبد الله بن محمد التجاني ، الأديب التونسي الملحق بشخص ابن اللحياني ، «شيخ الموحّدين» وسلطان إفريقيّة المقبل ، قد غادر العاصمة صحبة مخدومه وفيلق من الجيش يوم 14 جمادى الأولى 706 هـ/ 21 نوفمبر 1306م ، في اتجاه جربة. وقد كانت الغاية الرسمية من تلك الحملة تتمثل في استرجاع الجزيرة من أيدي النصارى. وإثر فشل العملية بعد شهرين من المحاولات ، توجّه الجيش في أوائل ربيع سنة 706 هـ/ 1307م ، إلى الجريد لاستخلاص الجباية ، وأقام في الذهاب والإياب بمدينة قابس. وهناك انفصل ابن اللّحياني عن معظم مرافقيه الراجعين إلى تونس ، وقد كان اعتزم في قرارة نفسه منذ الانطلاق التحوّل إلى البقاع المقدّسة. ثم غادر قابس متوجّهًا إلى الشرق عن طريق البر ، عبر البلاد الطرابلسيّة ، وذلك صحبة عدد محدود من الأتباع ، من بينهم المؤلّف المعني بالأمر ، وقد تعدّدت التوّقفات في أول الأمر ، وبعد الإقامة بمدينة طرابلس مدة ثمانية عشر شهرًا ، انطلقت القافلة في اتجاه الشرق ، وقد انضمّ اليها المبعوثون المصريّون القادمون من المغرب ، إثر المهمة التي قاموا بها لدى البلاط المريني. وبعد ذلك ببضعة أيام ، مرض التجاني في محطة عين ودرس التي توقفت فيها القافلة يوم 10 محرم 709 هـ/ 20 جوان 1309م ، وأصبح عاجزًا عن امتطاء صهوة جواده ، فاضطرّ إلى الانفصال عن مخدومه ورجع مع الكوكبة التي رافقت المصريّين منذ خروجهم من تونس ، ووصل إلى طرابلس ، بعدما عرّج قليلاً على الجنوب. ومن هناك سار إلى تونس متّبعًا في الاتجاه المعاكس الطريق الساحلية التي كان قد سلكها في الذهاب ، فوصل إلى العاصمة منذ الشهر الموالي (16 صفر/ 26 جويلية).

وقد ترك لنا هذا الرحّالة حول رحلته في إفريقيّة ، رواية مفيدة للغاية. إذ وصف لنا الطرق التي سلكها ، بكلّ عناية ، بل حتى بكلّ دقّة ، مبديًا ملاحظات عديدة ، سواء حول المواقع والظروف الطبيعيّة والمنتوجات ، أو حول السكان والقبائل والحياة الثقافية والسكنى. وبمناسبة مروره في أهمّ المدن ، لم يتأخر عن استعراض بعض الأحداث التاريخية البالغة الأهمية بالنسبة إلى القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر. ولا شكّ أن ابن خلدون قد اعتمد فيما بعد على نصوص عديدة من رحلة التجاني ، رغم أن مراجع هذين المؤلفين كانت مشتركة بالنسبة إلى قسم منها على الأقلّ. ولكنّنا نكون قد ارتكبنا خطأً فادحًا حول مؤهلات التجاني الفكرية ، لولم نعتبر في كتابه سوى الناحية الجغرافية والتاريخية ، وأهملنا الصفحات العديدة المخصّصة للمسائل الأدبيّة ، لا سيما منها الشعر. فلئن كانت المعلومات المضبوطة والجديّة ، المأخوذة مباشرة بدون واسطة ، تذكّرنا بمؤهلات الرحّالة ابن

جبير ، مثلاً ، فإنّ ما تميّز به التجاني من ميل إلى الاستشهادات الشعريّة ، إن لم نقل الإفراط في ذلك ، وطموح إلى نظم الشعر لينال إعجاب الجمهور ، يجعل من تلك «الرحلة» التونسية(109) ، تأليفًا من صنف الرحلات التي ألّفها بعض الكتاب الأندلسيّين المغاربة ، أمثال ابن رُشَيْد والبلوي. وهناك تأليف آخر للتجاني سنشير اليه فيما بعد ، يظهر لنا أكثر من «الرحلة» ، شغف المؤلف بالأدب الهزلي وتضلّعه في فنّ الفكاهة.

4 – النحو والنثر الفنّي :

لقد كانت دراسة النحو العربي ، أو مبادئه الأوّلية على الأقلّ ، تُعتبَر ضروريّة في جميع الأوساط المثقفة ، بما في ذلك أوساط العلماء الذين يتمثل شغلهم الشاغل في العلوم الدينية والشرعية. وقد انجرّت عن ذلك بالضرورة ، عبر التاريخ ، زيادة تكاد تكون متواصلة في عدد المؤلفات النحويّة – سواء كانت شروحًا أو مؤلفات أصلية – . وكان للكتّاب الحفصيّين نصيبهم من تلك المؤلفات ، ولكن يبدو أن ذلك النصيب لم يكن موفورًا – والحقّ يقال – إذا ما اعتبرنا ما أحرزه إنتاجهم من شهرة محدودة. ذلك أن الكاتبين الوحيدين الجديرين بالملاحظة في هذا الميدان ، لم يكونوا أبدًا من أهل إفريقيّة الأصليّين ، بل كانا من المهاجرين ذوي الأصل العربي العريق ، الذين قدموا إلى إفريقيّة في القرن الثالث عشر. وهما أبو الحسن علي بن مؤمن (أو موسى) الحضرمي المعروف بابن عصفور ، المولود باشبيلية والمتوفى بتونس في بلاط السلطان المستنصر سنة 691 هـ/ 1292م(110). وأبو جعفر بن يوسف الفهري اللبلي المتوفى بتونس أيضًا في سنّ تناهز الثمانين ، سنة 691 هـ/ 1492م(111). وقد أحرزت مؤلّفات هذين الكاتبين في القرون الأخيرة من العصر الوسيط بعض الشهرة(112). وأمّا

109) لقد نقل روسو(A. Rousseau) قسمًا من رحلة التحاني إلى الفرنسية ونشره في المجلّة الآسيوية. [ونشرت الرحلة كاملة سنة 1958 بتونس ، بعناية المرحوم حسن حسني عبد الوهاب].

110) عنوان الدراية ، ص 188 – 190 ، ابن الزبير ، صلة الصلة ، تحقيق ليفي بروفنسال ، الرباط 1938 ، عدد 285 والوفيات ، ص 51 والفارسية ، ص 335 (وضع الاستاذ أبن عصفور «الهلالية» باسم القائد هلال) وابن شاكر ، 93/2 والسيوطي ، بغية الوعاة ، ص 357 وتاريخ الدولتين ، ص 54/30.

111) ابن رشيد ، المخطوط 1736 ، ص 27 وما بعدها [أنظر أيضًا الجزء المنشور في تونس من رحلة ابن جبير ، ج. 2 ، «تونس عند الورود» تحقيق الحبيب بن الخوجة 1982]. وعنوان الدراية ، ص 211 – 2 والديباج ، ص 80 – 1 والسيوطي ، المرجع المذكور ، ص 176 والمقري ، 598/1.

112) يشير ابن رشيد إلى نحوي أندلسي آخر مستقرّ في تونس في عهد أبي زكرياء ، وهو محمد بن الحاج الازدي المتوفى في =

بالنسبة إلى المعجميّة والبلاغة ، وهما من العلوم المدروسة أقلّ من النحو ، فإنه لم يتولّد عنهما في إفريقية الحفصية ، أيّ تأليف جدير بالذكر[113]. أمّا الإنتاج الأدبي المحض ، المعبّر عنه في اللغة العربية بالعبارة العامة «الأدب» ، فإن تقهقره الواضح كان يضاهي عصرئذ تقهقر العلوم الصحيحة ، حيث قد قضى على الابتكار والأصالة – إن صحّ التعبير – عدم اكتراث البعض وتقليد البعض الآخر للأشكال القديمة الجامدة.

وسواء تعلّق الأمر «بالنثر الفنّي» أو بالشعر ، فإن العلوم النقلية والحواشي هي التي أصبحت طاغية. من ذلك مثلاً أنّ كتاب «الحماسة» الذي ألّفه الكاتب الأندلسي يوسف بن محمد البيّاسي بتونس سنة 646 هـ/ 1248م – ويرمي عنوانه قصدًا إلى التذكير بالديوان الذائع الصيت – لم يكن سوى مجموعة من القصائد والروايات المنقولة عن الكتّاب الآخرين. وأمّا كتاب التجاني – وهو نفس مؤلف الرحلة المشار اليها آنفًا – «تحفة العروس»[114] ، فهو يبحث في مواضيع النساء والزواج والعلاقات الجنسية ، بالالتجاء فقط إلى نقل بعض النصوص القديمة ، كأقوال الفقهاء والقطع الشعرية والأوصاف والنوادر ، ممّا يتضمّنه ذلك الكتاب الإباحي الذي يكتسي صبغة أدبية أكبر من كتاب «الروض العاطر» المشار اليه آنفًا ، ولكنه لا يشتمل من بين عناصره المتفرّقه ، على أي عنصر من تأليف صاحبنا.

كما ظهرت ، وفقًا لبعض التقاليد القديمة ، مجموعة من الشروح على بعض القصائد الرائجة سوقها آنذاك. من ذلك مثلاً أن محمد بن علي بن الشباط التوزري قد ألّف ثلاثة شروح – كبير وصغير ومتوسط – ومعارضة شعرية لقصيدة «الشقراطسية»[115]، التي نظمها أحد مواطنيه ، قبل ذلك بمائتي سنة ، في مدح الرسول [صلّى الله عليه وسلّم]. ولكن سرعان ما عوّضت قصيدة «البردة» الشعبية تلك القصيدة الجريدية التي أحرزت شهرة واسعة

= بداية عهد المستنصر. وخلال القرن الموالي ألّف الفقيه ابن راشد القفصي كتابًا في اللغة ، الديباج ، ص 335 وتاريخ الدولتين ، ص 110/60.

113) لخّص ابن أبي الحسين وزير المستنصر الذائع الصيت ، معجم ابن سيده ، «وقلب ترتيبه إلى ترتيب كتاب الصحاح في اعتبار أواخر الكلم وبناء التراجم عليها» (مقدمة ابن خلدون ، 317/3 – 8). وأشارت المصادر إلى وجود مؤلف معجمي آخر وشاعر ، بتونس في نفس تلك الفترة ، وهو أحمد بن عبد النور الحميري ، رحلة ابن رشيد ، ص 32 ب و 33 أ والفارسية ، ص 341.

114) عنوانه الكامل «تحفة العروس ونزهة النفوس» ، القاهرة 1301 هـ. وحول مراسلة أدبية بين المؤلف وبين كاتب أندلسي من سبتة ، أنظر رحلة التجاني ، ص 118.

115) أنظر حسن حسني عبد الوهاب في مجلة «الثريا» ، جانفي – فيفري 1945.

ردحًا من الزمن ، على الأقل في المغرب الإسلامي . كما بقي محفوظًا إلى يومنا هذا[116] في نسخة بخطّ المؤلف ، شرح القصيدة التي وجّهها الشاعر المصري الدماميني إلى السلطان الحفصي أبي العباس . وقد أهدى ذلك الشرح مؤلّفه محمد بن ابراهيم الزركشي – الذي يقال إنّه هو نفس الشخص الذي ألف كتاب «تاريخ الدولتين» – إلى السلطان عثمان ، كما خصّه بمدائح مناسبة للمقام ، ضمن «خاتمة» طويلة.

ولا يمكن أبدًا أن يزدهر النثر الفني في مثل تلك الشروح ولا في كتب الفقه أو الأخبار الجافّة . وتبعًا لذلك فقد التجأ الكتّاب بصورة تكاد تكون مطلقة إلى فن آخر يختلف تمامًا عن تلك الفنون ، ألا وهو فنّ الترسّل الخاص أو العام . وقد ساعد على نشر ذلك الفن ، الأدباء الأندلسيون الذين وفدوا بأعداد غفيرة إلى إفريقية ، بل انهم عملوا على انتشار الميل إلى تحرير الرسائل بأسلوب راقٍ ، سواء منها الصادرة عن الخواص أو عن الدوائر الرسمية . فمنذ حوالي سنة 1200 ، أقام بإفريقية برهة من الزمن ، قبل أن يتحوّل نهائيًا إلى المشرق ، الأديب البلنسي أبو الخطاب عمر بن الحسن بن دحية الكلبي ، العربي الأصل والكاتب الأنيق التعبير[117]. وبعد ذلك بقليل استقبلت إفريقية كاتبين كبيرين آخرين ، سيمكثان بها إلى آخر حياتهما ، وهما ابن الأبار ، أصيل بلنسية هو أيضًا ، وقد سبق أن أشرنا اليه عدّة مرّات آنفًا ، وأبو المطّرف احمد بن عميرة المخزومي المولود بالأندلس ، «وأصله من جزيرة شُقر» . وكان هذا الأخير قد تقلّد خطّة الكتابة أو القضاء في عدة مدن اندلسية ، قبل أن تضطره زحفة ملك أرجونة خايم الأول إلى الالتجاء إلى المغرب ، حيث تولّى القضاء في سلا ثم في مكناس ، وفي هذا المنصب الأخير وجه سنة 643هـ / 1245 – 6م ، شواهد الإخلاص إلى الأمير الحفصي أبي زكرياء[118] . وبعد ذلك بقليل ، حرصًا منه على التخلّص من الاضطرابات السياسية التي كانت تفتك بكامل المنطقة الشمالية من المغرب الأقصى ، تحوّل إلى إفريقية . فأقام مدة طويلة بمدينة بجاية ، حيث تفرّغ بنجاح للتدريس ، ثم عُيّن قاضيًا على التوالي في الأربس وقابس . وأخيرًا استدعاه المستنصر وألحقه بأعضاء حاشيته ، ثم أنهى حياته المهنية في تونس ، حيث أدركته المنية في آخر سنة 658هـ /

116) المكتبة الوطنية بالجزائر ، المخطوط العربي ، 239 .

117) التكملة ، نشر كوديرا (Codera) عدد 1832 (لقد درّس الحديث بتونس سنة 595 هـ / 1198 م) وعنوان الدراية ، ص 159 – 60 (حول إقامته في بجاية) وابن خلكان ، 381/1 – 2 والمقري ، 525 – 8 وأماكن مختلفة .

118) البرير ، 328/2 .

1260م ، وكان يبلغ من العمر خمسة وسبعين سنة . وخلال حياته المضطربة ، التي كانت تميّز حياة الكثيرين من أبناء عصره ووطنه ، أصبح ذلك الفقيه الأندلسي المولع بالتاريخ والأدب ، معروفًا لدى الخاص والعام ، بأناقة أسلوبه المزخرف وغزارة لغته . وكانت رسائله النثريّة ، ولا سيما منها الموجّهة إلى الأمراء أو المحرّرة باسمهم ، يُضرَب بها المثل ، وقد نشرت مجموعة منها بعنوان «تقييد الرسائل»[119].

كما نجد في تاريخ أقرب ، من بين الخواصّ بعض المتعاطين للنثر الأدبي . ولكن ديوان الرسائل الرسمي هو الذي كان حريصًا على وجه الخصوص ، على ان تحافظ الرسائل المتبادلة مع الدول الإسلامية الأخرى على أسلوبها المستفيض والمتكلّف. وقد كان ابن الأبار وخليفته الغسّاني يُعتبَران قدوة في هذا الباب . بل إن الظاهرة الأولى قد تفاقمت خلال القرنين المواليين. ذلك أن استعمال اللغة الكثيرة المفردات والقليلة التعابير المضبوطة وأساليب السجع والقافية ، لم تعد كافية ، فالتجأ الكتّاب إلى الحشو والغموض والتكلّف ، الأمر الذي أثار مع ذلك – ويا للأسف – إعجاب أهل الذكر. ولم يكن ديوان الرسائل الحفصي أقلّ في هذا الميدان من ديوان الإنشاء في غرناطة أو القاهرة ، إذ وجد لسان الدين [الخطيب] بتونس نظراء جديرين به ، كما نوّه القلقشندي ، بعد ذلك بخمسين سنة ، ببراعة الكتاب التونسيّين الذين كانوا يعرفون كيف يعوّضون التعابير العادية الواضحة بألغاز حقيقية يصعب فكّها[120]. وهكذا فإن «الرسالة» القديمة التابعة للنثر الفنّي التي كانت تمثل الإطار الملائم للإنتاج الأدبي الحيّ والمتنوّع للغاية ، قد أصبحت في السنوات الأخيرة من العصر الوسيط مقتصرة على الرسالة الديبلوماسيّة المتكلّفة من حيث الشكل والهزيلة من حيث المحتوى[121].

119) ابن سعيد ، القدح ، ص 14 ب و18 ب وعنوان الدراية ، ص 178 – 180 ورحلة التجاني ، 142/1 وابن الخطيب ، الاحاطة ، 60/1 – 65 والفارسية ، ص 328 – 9 وتاريخ الدولتين ، ص 52/29 والمقري ، 194/1 وما بعدها و100/2 – 1 وليفي بروفنسال ، الجزيرة الايبيرية في العصر الوسيط ، لايد 1938 ، ص 127 ، كما ألف أبو بكر ابن خلدون ، والد جدّ المؤرخ ، كتابًا من نوع «أدب الكاتب» ، ما زال محفوظًا في شكل نسخة مبتورة تابعة لمجموعة ليفي بروفنسال ، أنظر ، *Hespéris*، 1941 ، ص 12 .

120) القلقشندي ، 250/9 – 1 .

121) لقد استعمل الكتّاب في العصر الحفصي النوع المشترك بين الأدب والأخلاق والمعروف باسم «السياسة» ، وذلك في شكل نصائح مقدمة إلى أبناء الأمراء أو أبناء كبار القوم. أنظر مثلاً النصائح التي أسداها أبو زكرياء الأوّل إلى ابنه ووليّ عهده ، في البربر ، 329/2 – 332 . كما ألّف ابراهيم بن عبد الواحد بن أبي النور كتيّبًا في «السياسة» أهداه إلى السلطان أبي بكر. وتوجد منه نسخة غير مطبوعة في مكتبة الاسكوريال (قائمة ديرنبورغ ، عدد 719) .

وفي إطار هذا التدهور العام للنثر العربي ، نودّ أن نتساءل عمّا يمثّله أسلوب ابن خلدون. وممّا يؤسف له أنه لم تصدر أية دراسة حول أسلوب هذا الكاتب الأصيل إلى أبعد حدّ. ونحن نخشى أن يكون أيّ حكم عامّ حول هذا الموضوع ، اعتباطيًا ، إذا لم يرتكز على دراسة مماثلة ومستفيضة. وبالاقتصار على بعض الانطباعات القابلة للمراجعة ، يبدو أن مؤلف «المقدّمة» قد شعر مرّات متتالية بشيء من الحرَج للتعبير في اللّغة الموجودة تحت تصرّفه ، عن مذهبه الجديد ونظريّاته الطريفة والمتعمّقة. وبما أنّ تفكيره لم يكن ينتمي لا إلى تفكير الفلاسفة ولا إلى تفكير الفقهاء ، فهو لم يكن يتصرّف ، للتعبير عن أفكاره ، في لغة ملائمة تكون قد جرّبت فصحت. وبناء على ذلك ، فإن المفردات العادية لا يمكن أن تكون كافية بالنسبة إليه. وبالرغم من الجهود التي بذلها في هذا الصدد ، فقد كان يكتنف كتابه كثير من الغموض ، بسبب المصطلحات غير المضبوطة في أغلب الأحيان. ولا شكّ أنه كان يفكّر في نفسه عندما لاحظ بكلّ أسف أن العبارات العلميّة المستعملة في إفريقية لا تسمح بالتعبير عن الأفكار ، تعبيرًا صحيحًا[122]. ولكن الذي كان يحرجه أكثر هو علم النحو الذي كان يتناوله بشيء من التصرّف ، وقد كان ذلك يثير ازدراء أنصار اللغة الفصحى السليمة. وبالرغم من ذلك ، فإنه لم يتوفّق إلى صياغة بعض المصطلحات أو التعابير المتلائمة مع منطقه وتفكيره. وكان باستطاعة ذلك الكاتب الرائد أن يجد ضالّته ، لو اهتدى إلى استعمال اللغة العربيّة العصريّة التي ستُنحَت في معظمها في العصور الحديثة ، انطلاقًا من النماذج الأوروبيّة.

5 – **الشعــر:**

وهكذا فإن النثر ، في أفضل الحالات ، لم يستطع أن يتجدّد بصورة راسخة ودائمة. كما لم يهتد الشعر هو أيضًا إلى سبل غير مطروقة ، ولكنّ الحيوية الشعبيّة كانت تسعى في هذا المقام إلى تغذية بعض الأشكال الشعرية التي لم يعرفها الشعر التقليدي من قبل.

وقد ظلّ الأدباء الحفصيّون أوفياء لتلك التقاليد الشعرية وكرّسوا في سبيلها كلّ جهودهم. ومن أبرز ملامح الثقافة العربية الإسلامية التي استمرّت إلى يومنا هذا ، ما كان يتمتع به الشعر دوامًا واستمرارًا ، من حظوة عبر القرون ، لدى مختلف الفئات المثقّفة ،

---

122) المقدمة ، 288/3.

وذلك بالرغم من بعض الاحترازات الواردة في القرآن (سورة الشعراء ، الآيتان 224 و225)[123]. ذلك أن كثيرًا من الخبراء بقواعد علم العروض كانوا يدّعون معرفة تطبيقها ، كما كانوا لا يكتفون بالميل إلى إنشاد أشعار الآخرين أو الاستماع اليها ، بل كانوا يحرصون على نظم قصائد من بنات أفكارهم ، ولو كانت مبتذلة أو منتحلة ، بلا حياء وقد كان الفقهاء ، وكذلك السلاطين ، لا يعتبرون نظم الشعر في أوقات فراغهم ، انتقاصًا من قيمتهم ، بل بالعكس. إلّا أنّ الرجال الوقورين – والحقّ يقال – قد كان لهم ميدانهم الخاصّ الذي يفضّلون التفرّغ له ، وهو يتمثّل في الشعر الديني أو التعليمي ، ولكنهم لم يكونوا يقتصرون على ذلك الميدان فحسب ، بل كانوا ينظمون في بعض المناسبات أشعارًا تتعلق بمواضيع مختلفة. فلا غرابة إذا ما وجدنا في كتاب منتخبات من الشعر التونسي ، من تأليف شيخ معاصر ، بعض الفصول المتعلقة بكبار قضاة القرن الثالث عشر ، وبالإمام ابن عرفة بالذات ، المعروف بصرامته وتلميذه الأبي ، بالنسبة إلى القرنين المواليين ، مع مقتطفات من أشعار المعنيّين بالأمر ، المتميّزة بطابعها الجدّي[124].

كما أنّ سلاطين بني حفص ، هم أنفسهم ، أو على الأقلّ بعضهم ، لم يكتفوا بتشجيع الشعر ، بل كانوا ينظمون الشعر أيضًا. ولقد ساعدتهم على ذلك بدون شكّ علاقاتهم الأندلسية القديمة ، وعلى وجه الخصوص الجوّ الذي أحدثه الأدباء الأندلسيون الملحقون ببلاطهم. وقد سبق أن ذكرنا أن شقيق أبي زكرياء الأوّل وسلفه قد تقلّد ولاية إفريقية بسبب بيت الشعر الذي أنشده لخليفة مرّاكش [العادل بن المنصور] ، حسبما يقال[125]. وكان أبو زكرياء «من الشعراء النبلاء وله شعر مدوّن»[126]. كما كان لابن عمّه أبي علي بن أبي موسى ، والي بجاية وعنابة والمهدية ، ديوان شعر هو أيضًا[127].

ويبدو أنّ المستنصر كان يحذق فنّ «الإجازة» المتمثّل في نظم صَدر بيت من الشعر وتكليف شاعر آخر بنظم العجز. ويحكى أنه بينما كان يستعرض الجند في يوم عيد ، إذ

---

123) ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون ، ألم تر أنهم في كلّ واد يهيمون﴾.

124) [محمد النيفر] ، عنوان الأريب ، 67/1 – 72 ، 105 – 7 ، 114 – 5. أنظر أيضًا ، المقري ، 649/2 ، 652 ، 664 والأبّي ، الإكمال ، 346/4. أنظر في «معالم الإيمان» (228/1 – 9) البيتين المذكورين في بعض الخطب الجمعية. وأنظر حول شاعرتين من القرن الثالث عشر ، الباب العاشر من هذا الكتاب.

125) البربر ، 232/2 وتاريخ الدولتين ، ص 27/15 ، أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص...

126) الفارسية ، ص 316 – 7 ، أنظر أيضًا ، ابن سعيد ، عنوان المرقصات ، ص 70 ورايات المبرزين ، ص 283/104 – 4 وعنوان الأريب ، 64/1 – 5 .

127) ابن الأبار ، الحلة ، ص 325 – 7 ورحلة التجاني ، 424/2 .

لاحظ شابًّا جميلاً من بني نعمان، وعندما ناداه احمرّ وجه الشابّ، فأنشد السلطان في بحر «الكامل»، صدر البيت التالي: «كلّمته فكَلَمت صفحة خدّه»، وطلب من الحاضرين إتمام البيت، فلم ينبس أحد ببنت شفة، وعند ذلك أضاف السلطان قائلاً: «فتفتّحت فيها شقائق جدّه (أي شقائق النعمان)»[128]. ويروى أيضًا أنه «لما كان أوّل يوم من المحرم سنة تسع وخمسين (وستّمائة، ديسمبر 1260م) حضر الغسّاني بين يدي السلطان (المستنصر) في القبّة الكبيرة، فنزل المطر، فقال السلطان:

«اليوم يوم المطرِ» (الرجز)

فقال الغسّاني:

«ويوم رفع الضررِ»

فقال السلطان: إيه فما بعدها؟ فقال الغسّاني:

«والعام عام تسعة كمثل عام الجوهري»[129]

ويقال إنّ هذه الإشارة إلى مقتل صاحب الأشغال (الجوهري) في سنة 639هـ/1242م، قد تسبّبت في هلاك موظف آخر تابع لنفس الإدارة، وهو اللّلياني.

وفي القرن الرابع عشر، اشتهر السلطان أبو بكر بنظم الشعر. فقد أنشد أبياتًا حماسيّة لوصف معاركه ذاتها، بما في ذلك الهزيمة النكراء التي ألحقتها به جنود بني عبد الوادي سنة 1329. وقد نقل بعض المؤلفين الشرقيّين – ابن فضل الله ثم القلقشندي – مقتطفات من تلك القصائد ونوّهوا بها[130].

وفي نفس الفترة، كان ينظم الشعر أيضًا حاكم كبير من الحكّام المستقرين في الجنوب الشرقي التونسي، وهو أحمد بن مكّي، الذي كان يتميّز بقريحة أدبية فائقة[131]. كما برز بتلك الصورة عدد من كبار مشائخ القبائل العربية. ففي عهد أبي زكرياء الأوّل كان شيخ بني مرداس، عنان بن جابر، يراسل الوزير ابن أبي الحسين شعرًا، حول بعض

---

128) المقري، 676/1.

129) تاريخ الدولتين، ص 50/28، أنظر أيضًا البرير، 351/2 وعنوان الدراية، ص 183.

130) المسالك، ص 15 – 16/ 119 – 120 والقلقشندي، 115/5 – 6 والفارسية، ص 379. وهذا يتنافى مع تأكيد ابن خلدون الذي ادّعى أن الشعر قد «أصبح تعاطيه هجنة في الرئاسة ومذمّة لأهل المناصب الكبيرة» (المقدمة، 402/3).

131) البرير، 166/3.

المواضيع السياسيّة(132). وسنرى بعد حين أن البدويّين قد عمدوا في كثير من الأحيان إلى نظم أشعار غريبة عن الشعر العربي التقليدي الذي هو موضوع دراستنا الآن.

وقد كان أكثر شعراء المناسبات أو الشعراء المحترفون، يتوافدون على البلاط، إمّا من تلقاء أنفسهم أو بدعوة من السلطان، وكنّا قد تعرضنا لهم عندما تحدّثنا عن صلاحيّات السلطان وطريقة عيشه. إذ كان يسود عادةً ذلك الوسط الممتاز، نشاط أدبي حثيث، مع ما ينجرّ عن الرعاية السلطانية المكشوفة، من حسنات وسيّئات. وقد كانت تتكوّن هناك الحلقات الأدبية، وتظهر الخصومات الصريحة أو المتستّرة، كما كانت تصحب المنافسة الشريفة والسخرية البريئة، الغيرة الدنيئة والهجاء المسموم. وفي القرن الثالث عشر على وجه الخصوص، سطع نجم المهاجرين الأندلسيّين الذين ساعدوا على تجديد التقاليد الشعريّة الإفريقيّة التي مثّلها في القيروان أصدق تمثيل قبل ذلك بمائتي سنة، بعض فحول الشعراء أمثال ابن رشيق وابن شرف والحصري، ولكنهم نقلوا معهم بعض نزعاتهم الخاصّة(133).

وقد كان ذلك الشعر التقليدي الوفيّ لقواعد العروض، يشتمل على شتّى الأنواع المعهودة، من القصيدة الطويلة والأرجوزة السهلة إلى القصيدة المختصرة في بيتين أو ثلاثة أبيات والتي تتماشى مع التطوّر والتألّق الذهني. وكان بعض الشعراء يستعملون الطريقة التقليدية الجديدة المعروفة باسم «التخميس» والمتمثلة في التوسّع في كلّ شطر بيت من بيوت قصيدة قديمة، بإضافة خمسة أشطار. وقد برز في هذا النوع بشكل خاصّ محمد بن علي بن الشباط التوزري المتوفى سنة 681 هـ / 1282م والذي تولّى «تخميس» قصيدة مواطنه عبد الله الشقراطسي، الموضوعة قبل ذلك بقرنين في مدح الرسول والمعروفة باسم «الشقراطسية»(134).

وكانت الظروف ذاتها السائدة في مجال الإنتاج الشعري، تشجّع على ظهور شعر المناسبات، كما هو الشأن في أغلب الأحيان في الأقطار العربيّة الأخرى. فنجد أوّلاً وقبل كل شيء قصائد التقريظ التي تتضمن الإفراط في مدح الأحياء ورثاء الأموات من السلاطين والأمراء، وتشتمل على الأغراض المفعمة بالذكريات والأفكار التافهة. ومن وجهة نظر المؤلف الخاصة، نكاد لا نجد في المؤلفات الحفصية التي هي من هذا القبيل أيّ شيء مفيد

(132) البرير، 140/1 – 1 و371/2 والمنتخبات، ص 161 – 4.

(133) أنظر حول خصائص الشعر العربي بالأندلس، بيراس، الشعر الأندلسي في القرن الحادي عشر، باريس 1937، وغارسيا غوميز، الشعر العربي، الطبعة الثانية، مدريد 1943.

(134) المسالك (الترجمة)، ص 134 – 5 والمنتخبات، ص 97 – 9 وعنوان الأريب، 43/1، 65 – 6. وقد نظم الولي الصالح سيدي مخلوف (القرن 14) تخميسًا لقصيدة البردة، مقديش، 156/2.

أو جديد حقًّا. أمّا الرسائل المكتوبة شعرًا، والتي كان بعض الأدباء مولعين بها، سواء منها الرسائل الطويلة أو الموجزة، فقد كانت فرصة لتنظيم نوع من المسابقات الأدبية، وكان كلّ مراسل يحاول التفوّق على مخاطبه برقّة تفكيره وتألق أسلوبه، ومن باب أوّل وأحرى، كانت المناظرات الارتجالية التي يقوم بها بعض الناظمين خالية من الميزتيْن الأخيرتيْن. وبالعكس من ذلك، كان الهجاء والتلميح الخبيث، يجدان فائدة في تلك الأجوبة التلقائيّة أو الردود المدروسة.

وقد كان فنّ الوصف يتمتّع بحظوة فائقة. وقد قال بعضهم إنه كان يعوّض، إلى حدّ ما، في البلاد الإسلامية السنيّة، الفنون التصويرية، ولكنه لم يكن يمثل بالنسبة اليها نقطة الانطلاق أو التتمّة، كما هو الشأن في بعض الحضارات الأخرى. فهذا الفنّ ذو اللهجة المتنوّعة والاسلوب الفضفاض أو الدقيق، والملحمي أو المتكلف، كان يتلاءم مع الأغراض الملحمية أو الغزلية والصّور المتلاطفة أو المتكلفة، وبين هذه وتلك، تنحدر تشكيلة كاملة من روائع هوميروس إلى ملاطفات المنتقيات المنحطّة. وقد ظهر التأثير الأندلسي في العهد الحفصي، من خلال التأنّق واللطف المتكلّف وحبّ النكتة واختيار الصور والمقارنات. فكان الشعراء يكتبون بعض الأبيات حول زهرة الزنبق أو زهرة اللوز أو شجرة الإجاص أو حول صحن جامع الزيتونة في يوم مطر، وكانوا يتنافسون للتعبير عن أنين الناعورة أو ينظمون بالتناوب أبياتًا حول شمعة من الشموع[135]. ولكن التكلّف والخداع، ما كانا ليمنعا من حين لآخر، التعبير عن المشاعر الحقيقية[136]. من ذلك مثلاً أن الشخص الذي وصفته لنا بعض المصادر في مدينة تونس، وقد كان متشبّعًا بالأدب، لم يكن مع ذلك فاقدًا للشعور إزاء مفاتن الأشياء الطبيعية. فقد كان ساهرًا في بيته في غرفة عالية وكان يطلّ برأسه على الخارج، منشدًا بعض الأبيات المعروفة، في ليلة من الليالي المقمرة[137]. وهناك شعراء آخرون كانوا يتغنّون بوطنهم النائي أو المفقود، بنبرة متحسّرة، تنمّ عن عواطف صادقة. ذلك أن الحنين إلى الوطن، عندما يتم التعبير عنه بكل بساطة ودقّة وبدون أي تكلف، يعتبر من المشاعر البشرية، الصادقة أبد الدهر.

---

135) ابن سعيد، عنوان المرقصات، ص 72 والمقري، 651/1 – 2، 705، 409/2 وابن رشيد الرحلة، ص 38 أ، 39 أ، 50 أ.

136) أنظر الملاحظات الرشيقة التي أبداها غارسيا غوميز في «الأندلس»، 1940، ص 31 – 43.

137) ابن رشيد، الرحلة، ص 31 أ.

هذا وان الشعر الحفصي لم يكن خاليًا من الأغراض الغزلية أو الخمريّات ، ولكن تلك المواضيع كانت نادرة[138]. إلّا أنها كانت ترد أحيانًا في بعض القصائد ، ولا سيما في مطلع «القصيدة» التقليدية الطويلة ، باعتبارها آثارًا تقليدية إجبارية فاقدة للحياة. وكان التقشف الموحّدي الإفريقي المتعلق بالظواهر لا يرتاح كثيرًا لطرق مثل تلك المواضيع. ذلك أن الشعر الغنائي ومدح الخمر ، لا يتناسبان مع ذلك المجتمع الحريص على الأصول البرجوازية واللياقة التي تكاد تتسم رسميًّا ببغض النساء.

وبالعكس من ذلك فقد كان الناس يرحّبون بالمواضيع الدينية مثل مدح الرسول وعبث الحياة الدنيا والأمل في الحياة الآخرة وذكر مزايا الحجّ وغير تلك من المناسك الدينيّة. ويمكن أن يكون للتصوّف نصيبه من تلك المواضيع. وقد وردت في «عنوان الدّراية» بعض الامثلة من ذلك الشعر الذي يرجع تاريخه إلى القرن الثالث عشر. ويتعلق المثال الأوّل بتلميذ بجائي من تلامذة الحرّالي ويتعلق الثاني بالششتري ، أحد أتباع ابن سبعين الأندلسيين ، وقد استوحى فجأة قصيدة من دخوله إلى رباط قابس[139].

ولعلّه لا يكفي القول بأن الشعراء الذين برزوا في بلاط أبي زكرياء الأوّل والمستنصر كانوا متأثرين بالأندلس. فقد سبق أن أشرنا إلى أن كثيرًا من أولئك الشعراء كانوا هم أنفسهم أندلسيّين ، وفي طليعتهم ابن الأبّار الذي قدم إلى إفريقية سنة 1228 وأنشد بين يدي الأمير الحفصي [أبي زكرياء] ، قصيدته المشهورة ملتمسًا منه نجدة بلنسية المحاصَرة. ثم استقرّ بتونس وتقلّد خطّة الإنشاء والعلامة ، في عهد المستنصر ، وقتل سنة 1260 بأمر من الخليفة الذي يقال إن ابن الأبار قد هجاه بأبيات شعر[140]. كما نذكر من بين الأندلسيّين أيضًا «الكاتب» ابن سعيد وابن عمه الوزير ابن أبي الحسين ، اللذين كانا يتوادّان تارة ويتخاصمان أخرى ، وقد خصص المقري لنشاطهما الأدبي فقرة طويلة من كتابه[141]. ومن بين الشعراء الأندلسيّين نجد أيضًا أبا الحسن حازم القرطاجني «شاعر البلاط» الحفصي المتوفّى في شهر

---

138) من ذلك مثلاً أن ابن سعيد ، عندما رجع من المشرق إلى تونس ، نظم قصيدة ينصح فيها يوسف بن محمد البياسي بالتخلي عن غلامه الذي نبتت لحيته (المقري ، 214/2).

139) عنوان الدراية ، ص 34 ، 142 وأنظر أيضًا نفس المرجع ، ص 127 ، 135 – 6. وحول الششتري ، المتوفى في المشرق سنة 668 هـ/ 1269 م ، أنظر ، ماسينيون ، مجموعة نصوص لم يسبق نشرها حول تاريخ التصوف في البلدان الاسلامية ، باريس 1929 ، ص 134.

140) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص...

141) المقري ، 634/1 ، 676.

رمضان سنة 684 هـ / نوفمبر 1285م ، والمشهور «بمقصورته» المشتملة على ألف بيت والمهداة إلى المستنصر. فمن خلال الأغراض المطروقة في تلك القصيدة والمخصّصة لذكر الدّيار المهجورة أو وصف العاصفة والجمل ، تنطلق وسط تلك «المعارضة» المطوّلة جذوة الإبداع ، كما لاحظ ذلك ناقد معاصر أريب[142]. إلّا ان مدح الخليفة الحفصي وانتصاراته وقصوره وجيوشه ، كان يغلب عليه الغموض المفرط ، ولكنّه يتّسم بالقوّة وسموّ التفكير. كما كانت مشاعر التحسّر على الأندلس ، تتلاحم بشكل موفّق مع الرثاء لحال البلاد الأندلسية الأسيرة والاستنجاد بالخليفة الذي يعتبر الشخص الوحيد القادر على تخليصها من جديد من النصارى.

إلّا أنّ إفريقيّة قد عرفت في نفس تلك الفترة بعض الشعراء المحلّيين الأكفاء ، وبصرف النظر عن ابن الشبّاط السالف الذكر ، ينتمي الشاعران الجديران أكثر بالملاحظة ، إلى مدينة المهديّة ، المركز السياسي والثقافي السابق ، التي تواصل بها الأدب الصنهاجي وما زالت عالقة بالأذهان ذكرى الشاعر التابع للقرن السابق ، أبي الصلت أمية بن عبد العزيز. أمّا الشاعر الأوّل فهو أبو عمرو عثمان بن عتيق القيسي ، المعروف باسم ابن عُرَيْبة ، والمتوفّى سنة 659 هـ / 1260م ، بتبرسق ، وكان قاضيًا بها. وقد كان يُعتبَر «شاعر جُمّة» المفضّل ، وذلك إشارة إلى اسم المدينة الزيرية القديم ، الذي استعمله هو نفسه في قصائده[143]. وقد أشاد بذكر وطنه الأصغر ومدح العائلة الحفصية ونظم هو أيضًا تخميسًا لقصيدة «الشقراطسية» المشهورة. وجلبه الأمير أبو زكرياء إلى بلاطه وأولاه قيمة أكبر من التي منحها لابن الأبّار[144]. وأمّا الشاعر الثاني فهو أيضًا من مواليد المهدية وقد توفّي بها سنة 690 هـ / 1291م ، وهو أبو يعقوب يوسف بن علي البكري ، المعروف باسم ابن السماط . وقد كرّس

(142) غارسيا غوماز (Garcia Gomez)، ملاحظات حول «قصيدة المقصورة» لأبي الحسن حازم القرطاجني ، «الأندلس» 1933 ، ص 81 – 103 . كما نشرت القصيدة بالقاهرة في جزأين ، سنة 1344 هـ ، بتعليق أبي القاسم محمد بن أحمد الغرناطي الذي توفّي قاضيًا بمدينة غرناطة سنة 760 هـ / 1359 م.

(143) المنتخبات ، ص 118 – 9 وعنوان الأريب ، 65/1 – 75 و1/ 73 . وقد أثبت ابن عذاري التطابق بين جمّة والمهدية في فقرتين من كتاب «البيان» ، 170/1 ، 191 . كما يتطابق بطبيعة الحال اسم جمّة مع اسم «Gummi» التي كانت في العصر القديم مقرًّا لأسقفية ، أنظر كورتوا ، في المجلة التاريخية ، 1945 ، ص 198 – 201 وابن حمادو ، ص 21/9.

(144) ابن رشيد ، مخطوط 1735 ، ص 42 ب و44 أ ورحلة التجاني ، ص 269 – 272 ، والفارسية ، ص 328 والمنتخبات ، ص 118 – 9 وعنوان الأريب ، 65/1 ، 74 – 77 (وقد ورد فيه ذكر شاعرين آخرين من شعراء بلاط أبي زكرياء).

قريحته للشعر الديني ولتمجيد الرسول [صلّى الله عليه وسلّم][145]. وفي عهد أبي زكرياء برز الشاعر أبو الحسن بن الفكون الذي ينتمي إلى عائلة ماجدة من قسنطينة، وقد مدح مدينة بجاية وألّف ديوانًا معتبرًا[146]. وبالإضافة إلى هذه الأسماء، لا ينبغي أن نهمل ذكر عائلة التجاني الكبيرة المنتسبة إلى مدينة تونس، وقد برز منها عدد كبير من الشعراء والأدباء في النصف الثاني من القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر، من بينهم صاحب «الرحلة» التجاني الذي احتفظ لنا بعدد من المقتطفات الشعرية، من نظم بني وطنه، وبالخصوص أقاربه[147].

ولئن لم تتّسم خصائص الشعر العربي الفصيح آنذاك بأيّ شيء جديد بأتمّ معنى الكلمة، فإن ذلك الشعر، من باب أولى وأحرى، لم يشهد أيّ تطوّر طريف، خلال القرنين الأخيرين من العصر الوسيط. وبالنسبة إلى إفريقية، نشير على سبيل الذكر إلى يحيى ابن خلدون الذي قام بنشاطه بوجه خاص في بلاط تلمسان. وفي منتصف القرن الرابع عشر وجد أبو الحسن المريني بتونس في شخص أبي القاسم الرحوي، شاعرًا محليًّا ممتازًا، مستعدًّا لتمجيد انتصارات الغازي، في كنف المناهضة العامّة. وقد نظم قصيدة ضدّ علم التنجيم في سبيل خدمة سيّده[148]. وأمّا الشيخ الصوفي محمّد الظريف المتوفى بسيدي أبي سعيد سنة 787 هـ/ 1385م، فقد اشتهر بقصيدته النونيّة المنظومة في البحر البسيط، والتي استعرض فيها جميع المقامات الموسيقية، ولذلك فقد سُمّيت «بناعورة الطّبوع»[149].

ولقد كان لكبار سلاطين بني حفص في القرن الخامس عشر، على غرار أسلافهم، شعراؤهم الرسميّون الملحقون ببلاطهم. وقد استعرض الزركشي أولئك المدّاحين الرسميّين، في عهد السلطان عثمان[150]. ومن أشهرهم الشاعران الأندلسيّان المتنافسان والملحقان بولي العهد

---

145) رحلة التجاني، ص 273 – 5 والمنتخبات، ص 125 – 6 وعنوان الأريب، 77/1 – 9.

146) عنوان الدراية، ص 202 – 4. وهو بالطبع نفس الشاعر الذي أشار إليه ابن سعيد في عنوان المرقصات، ص 70 وراية المبرزين، ص 102 – 281/3 ÷ 2.

147) ورد ذكر عدد كبير منهم في عنوان الأريب، 79/1 – 91. أنظر أيضًا المقري، 504/2، 522، 544.

148) البربر، 253/4 – 9 والمقدمة، 247/3 – 9 وعنوان الأريب، 97/1 – 102.

149) تاريخ الدولتين، ص 181/98 والمنتخبات، ص 126 – 7 وعنوان الأريب، 103/1 – 5. وجاء في الفارسية (ص 402) أن كاتب علامة السلطان أبي فارس هو يحيى بن إبراهيم بن وحّاد القسنطيني» وكان أبوه من فحول الشعراء وله في الأمراء الراشدين أمداح مدوّنة».

150) الزركشي، البلوغ، ص 100 أ.

المسعود ، وهما محمّد الخيّر وشهاب الدين أحمد بن محمد الخلوف. أمّا الشاعر الأول فهو من مواليد مالقة ، وكان قد قدم إلى تونس سنة 864 هـ / 1459 – 60م ، وكان يبلغ آنذاك من العمر اثنتين وثلاثين سنة . وبعد ذلك بقليل ، أُعجِبَ به الرحالة المصري عبد الباسط ، ثم أظهر ، حسبما يبدو ، بعض علامات الجنون[151]. وأما الشاعر الثاني فقد سافر إلى المشرق قبل العودة إلى عاصمة إفريقية والاستقرار بها ، ثم توفّي بها سنة 899 هـ / 1494م ودفن بضريح سيدي محرز ، بجوار بعض أفراد العائلة السلطانية . ويضمّ ديوانه المنشور ، أوّلاً وبالذات ، قصائد في مدح الأمراء والسلاطين الحفصيّين ، وهو لا يخلو من المزايا ، إذ أنه يتميّز بوفرة مفرداته اللغوية الممتازة ، وبصوره الحيّة وقريحته الشعرية الفائقة التي تتجلّى من خلال المحسنات البديعية التي أكل عليها الدهر وشرب . وتشتمل تلك القصائد على بعض «الموشحات» التقليدية من حيث اللغة والخاصة من حيث الشكل ، وهي تابعة إلى فنّ من الفنون التي برز فيها الأندلسيون منذ عهد بعيد[152]. وهكذا فإن الحضارة الأندلسية ما زالت تؤثر آنذاك في الحضارة الإفريقية عن طريق النقل المتواصل[153].

وإلى جانب تلك الآثار المؤلفة باللغة العربية الفصحى ، هل كان هناك شعر باللغة العربية الدارجة أو على الأقل بلغة قريبة منها؟ لقد قدّم الينا ابن خلدون بعض المعلومات حول هذا الموضوع . إذ أنّ الفصل الأخير من «مقدمته» يتضمّن عدة بيانات مفيدة مدعّمة بأمثلة حول جميع أصناف الشعر «الملحون» في الغرب الإسلامي .

وقد جاء في هذا الفصل بالخصوص ما يلي : «فأما العرب أهل هذا الجيل المستعجمون عن لغة سلفهم من مُضَر ، فيقرضون الشعر لهذا العهد في سائر الأعاريض على ما كان عليه سلفهم المستعربون ويأتون بالمطوّلات مشتملة على مذاهب الشعر وأغراضه من النّسيب والمدح والرثاء والهجاء». ويضيف ابن خلدون قائلاً : «وأهل أمصار المغرب من العرب يسمّون هذه القصائد «بالأصمعيّات» ، نسبةً إلى الأصمعي راوية العرب في أشعارهم «في عهد هارون الرشيد[154]. ويدخل عدد كبير من تلك القصائد في نطاق الرواية الشعبية لملحمة بني هلال

---

151) برنشفيك ، *Récits de voyage*، ص 75 – 7 .

152) نفس المرجع ، ص 76 ، عدد 2 ، والمنتخبات ، ص 134 – 9. وقد نشر الديوان المذكور في بيروت – دمشق ، سنة 1873. وتوجد بكوبنهاغن مخطوط (Hafnia 279) وارد من تونس (مجموعة فالب) ، يتضمن ديوان شاعر يدعى شهاب الدين أحمد القسطيني ، من آخر القرن الخامس عشر ، فهل هو نفس شاعرنا الخلوف؟

153) والتقى عبد الباسط في مدينة تونس بشاعر أندلسي آخر ، برنشفيك ، المرجع السابق ، ص 92.

154) المقدمة ، 404/3 وليون الإفريقي ، 75/1.

التي تشتمل على مشاهد خيالية من هجرتهم نحو الغرب ومآثر أبطالهم الأسطورية. ويتعلق عدد آخر منها ببعض المواضيع الأقرب عهدًا. من ذلك مثلاً أن أحد شيوخ الذواودة، سلطان بن مظفر الذي سجنه السلطان الحفصي بالمهديّة، قد نظم قصيدة في وصف حبّه لامرأة بدويّة والإشادة بما أحرزه رفقاؤه من انتصارات عسكرية. وفي القرن الموالي تجادل شيخ أولاد أبي الليل، خالد بن حمزة بواسطة الشعر، مع شاعر الفرع المنافس من فروع قبيلته، أعني أولاد مهلهل. كما هجا بقصيدة أخرى الحاجب ابن تافراجين ولام على أبناء قبيلته مساندتهم له[155].

وهناك فنّ آخر من فنون الشعر، يكتسي صبغة شعبية أكبر، وقد كان أهل إفريقية يتعاطونه في عصر ابن خلدون، ويُعرَف باسم «الملعبة». فانتشر هذا الفنّ على نطاق واسع إلى أن وصل إلى المغرب الأقصى، ولعل انطلاقه كان من هناك، حيث لم يكن يتردّد في بحث المواضيع السياسية والعسكرية. وقد كانت قصائد «الملعبة» خالية من الإعراب ومشتملة على أبيات تخضع قافيتها لقواعد ثابتة، ولعلها كانت تمثل شكلاً متدنّيًا من أشكال «الموشّحات». وفي مدينة تونس، كانت تلك القصائد المنظومة باللهجة الحضريّة، تعتبر على غاية من الانحطاط والابتذال، حتى أن صاحب «المقدّمة» لم ير داعيًا إلى ذكر ولو مثال واحد منها[156]. وإنه لامر مؤسف جدًّا بالنسبة إلينا.

ومع ذلك، فإن ابن خلدون لم يعارض من حيث المبدأ أية محاولة لتجديد صيغة الشعر، فقد عبّر بما فيه الكفاية عن ميله إلى الفنون الشعرية المبتكرة وتأييده للجهود المبذولة من قِبَل بعض الشعراء للتحرر من ربقة القواعد النحويّة البالية. وكان لا يشاطر ما يبديه سرَوَات القوم – ومن ضمنهم أغلب زعماء البدو– والأدباء[157]، من استنكار لتلك الفنون. فالمهمّ في نظره أن يجد الشاعر العبارة المناسبة للإفصاح عن مشاعره وأفكاره، في لغة واضحة وحيّة. ألم يكن يتألم هو نفسه – كما أشرنا إلى ذلك آنفًا– من عجزه عن تحقيق تلك الغاية نثرًا؟

155) المقدمة، 413/3 – 7. وأنظر أيضًا، مقديش، 142/2، «قصيدة بدوية» منسوبة إلى وليّ صالح من أولياء نفس العصر.

156) المقدمة، 449/3 – 451.

157) نفس المرجع، 406/3 – 422

الفصل الثالث :
الفـــنّ

1 – الموسيقى والرقص :

توجد ، كما هو معلوم ، صلة متينة بين الموسيقى والشعر. وقد كانت هناك عدة قصائد عربية ، لا تُنشد حسب الطريقة الغربية ، إنما تُغنّى ، وذلك مثل القصائد البدويّة و«الملعبة» الحضرية ، بدون شكّ. كما كان بعض القرّاء – خلافًا للتّعاليم الدينية الصارمة – يميلون أحيانًا إلى قراءة النصوص الدينية النثرية ، بالتلحين ، مثل القرآن أو الآذان ، عوض الاكتفاء بمجرّد التلاوة أو الترتيل. والجدير بالملاحظة أن استعمال الموسيقى لأغراض دينيّة ممنوع من حيث المبدأ. ولكننا رأينا أن الأوساط الصوفية قد أقرّت مبدأ إقامة الحفلات الموسيقية الروحيّة.

هذا وإن المتزمّتين من رجال الدين كانوا مناهضين لكلّ آلة من الآلات الموسيقية. من ذلك مثلاً ان المهدي بن تومرت قد حطّمها أثناء دعوته الاصلاحية[1]. وقد سمح المذهب المالكي باستعمال «الدفّ» في الأعراس لا غير ، بشرط أن يكون خاليًا من الأوتار المشدودة تحت الجلد و«الشناشن» [الصنوج الصغيرة][2] ، وكان العلماء يتناقشون حول جواز استعمال بعض الآلات الموسيقية الأخرى[3] ، والواقع أن الحفلات الغنائية والموسيقية التي كان يقيمها السكان المترفّهون في إفريقية ، بمناسبة الأعراس والولادات ، لم تكن تحترم بدون أيّ شكّ التعاليم الدينية المتشدّدة. وكان الاحتفال بالمولد النبوي ذاته ، الذي كان يعتبر بدعة في الأصل ، مناسبة لإقامة الحفلات الموسيقية. أما استعمال الأبواق في المساجد خلال شهر رمضان ، فلم يعارضه إلّا بعض الفقهاء المتشدّدين. وكان مقبولاً على وجه العموم ، باعتبار ان تلك الأبواق تحدث صوتًا منبّهًا – مثل صفّارات الأنذار في العصر الحاضر – لا صوتًا

1) ليفي بروفنسال ، وثائق لم يسبق نشرها ، ص 93 ، 97 ، 101.
2) عثمان الكعاك (نقلاً عن البرزلي) ، الموسيقى التونسية على عهد الدولة الحفصية ، في مجلة الجامعة (التونسية) ، جانفي 1938 ، ص 219 – 221.
3) لا سيما «الكبر» الذي اعتبره ابن ناجي مرادفًا «للشقف» المستعمل في إفريقية ، شرح الرسالة ، 378/2.

موسيقيًّا حقيقيًّا. وبالنظر إلى نفس ذلك الاعتبار، تمّ تبرير استعمال «النقّارة» في الجامع الأعظم بتونس[4].

كما استُعمِل الطبل أيضًا كأداة تنبيه، ولكن لأغراض عسكرية هذه المرة، قصد الإنذار بالخطر. ففي سنة 1379، عندما تعرّض أحد ولاة قفصة لحركة تمرّد، أمر بقرع «الطبل» في القصبة لدعوة سكان القرى المجاورة[5]. كما روى [المؤرخ الفرنسي] فرواسار أنّ مراقبي البروج قد أعلنوا عن قرب وصول النصارى، قبل حصار المهدية سنة 1390، بواسطة قرع الطبول[6]. على أن الطبل قد كان يستعمل لأغراض رسميّة أُخرى. ولقد سبق أن أشرنا إلى وجود طبل كبير الحجم ضمن الركب السلطاني. فكان يسمع في نفس الوقت صوت الطبل مع صوت البوق المستطيل المصنوع من النحاس. كما كان الطبل يعتبر شعارًا من شعارات السيادة، يمكن أن يحتفظ به السلطان لنفسه أو يفوّضه إلى قوّاده، وكان الطبل يقوم بدوره في الحملات العسكرية والمعارك[7].

ورغم الاحترازات الدينيّة التي أشرنا إليها آنفًا، فإن الميل إلى الموسيقى كان منتشرًا بما فيه الكفاية، وكان يبعث على وجود عدد من العازفين سواء منهم الهواة أو المحترفين. فقد لاحظ ليون الإفريقي أن كلّ شخص في بجاية كان يعرف العزف على آلة من الآلات الموسيقية، وأنّ جميع سكّان تدلس تقريبًا، كانوا يحذقون العزف على القيثار والعود[8] وفي مدينة تونس ألغى السلطان أبو فارس، ضريبة كانت موظفة على الموسيقيّين والمغنيّات المحترفات[9]. وكان كثير من سلاطين بني حفص يستمعون داخل قصورهم إلى بعض الجواري المغنيّات والموسيقيين البارعين[10]. كما أهدى ملك نابولي آلة «أرغن» إلى ابن السلطان عثمان، أثناء مفاوضات السلم التي جرت سنة 1472[11]. ولكن الخبر الأجدر بالملاحظة في هذا الشأن، هو الذي نقله لنا ليون الإفريقي حول هوس الموسيقى الملاحظ لدى

---

4) أنظر الباب السابق.

5) البربر، 96/3 وتاريخ الدولتين، ص 176/95. أنظر أيضًا الجزء الأول من هذا الكتاب، ص...

6) Froissart، الباب الرابع، الفصل الخامس عشر.

7) المقدمة، 49/2، 52.

8) ليون، 3/ 69، 81.

9) تحفة الأريب، ص 15 وتاريخ الدولتين، ص 190/102.

10) أشار الزركشي إلى أن الوزير ابن الحببر في القرن الثالث عشر «كان مشتغلاً بالملاهي» «تاريخ الدولتين، ص 57/32).

11) Barone، *Cedole*، ص 243.

السلطان الحفصي في ذلك العصر، وهو أبو عبد الله بن الحسن «فقد كان يشعر بالنشوة بين المنشدين والعازفين والنساء اللائي يحذقن الغناء.... وعندما يريد أحدٌ أن يغنّي بمحضره يأمر بإغماض عينيه بعصابة ... ثم يتوجه نحو النساء اللائي ينتظرنه»(12). فهذا اللطف المفرط وغير المعهود بدون شك، يكاد يميل للمجون.

ولقد كانت الموسيقى الرائجة في البلاط والمدينة هي الموسيقى «الأندلسية» التي جلبها أبو الصلت أميّة بن عبد العزيز إلى إفريقية في العهد الصنهاجي، قبيل الغزوة الموحدية(13). وهي موسيقى راقية ومهذّبة، ما زالت آثارها باقية إلى يومنا هذا في البلاد التونسية، تحت اسم «المألوف». وقد استعرض محمد الظريف في القرن الرابع عشر في «ناعورة الطبوع» أسماء المقامات الموسيقية الثلاثة عشرة المعروفة في العصر الحاضر(14). وممّا لا شكّ فيه أن السكان الريفيين قد احتفظوا بموسيقى أبسط من الموسيقى الأندلسية، وهي ذات أصل عربي أو بربري أو عربي بربري، لم تنقرض تمامًا آنذاك.

وإلى جانب الرقص السحري الذي لا شكّ أنه كان منتشرًا على نطاق واسع في الأرياف، ولكننا لا نعرف عنه أيّ شيء، كان يوجد الرقص الفني الذي يستمتع به المشاهدون، مثل الرقص النسائي داخل البيوت والرقصات التي يقوم بها بعض المشعوذين المحترفين في الهواء الطلق. وقد شاهد أدورن سنة 1470 في احدى الساحات العمومية بمدينة تونس، مثل تلك المشاهد الشعبية التي يبدو أنه لم يحسن تأويلها(15)، مثل رقصة السيف (المعروفة اليوم باسم الزقارة) أو الرقصات المتنوعة المصحوبة ببعض الآلات الموسيقية «كالمزامير»(16) والطبول الكبيرة الحجم.

2 – الهندسة المعمارية والفنون الصغرى:

إنّ الهندسة المعماريّة الحفصيّة، مثل الموسيقى، كما بيّن ذلك جورج مارسي أحسن بيان، تشتمل على عدة عناصر، منها ما هو محلّي وما هو مستورد، وهي متواجدة جنبًا إلى

12) ليون، 148/3.

13) المقري، 530/1 وح. ح. عبد الوهاب، المجلة التونسية، مارس 1918، ص 115.

14) هذه أسماء تلك المقامات حسب الترتيب التي وردت به: الرهاوي، الذيل، الرمل، الاصبهان، السيكة، المحيّر، المزموم، العراق، الحسين، النوى، الرصد، الماية، الاصبعين، (عنوان الأريب، 104/1).

15) برنشفيك، *Récits de voyage*، ص 187 – 8.

16) لعلها تشبه المزمار العصري في الساحل أو الزمّارة المعروفة باسم «الزكرة»، أو تشبه «الزلامي» المشار إليها في مقدمة ابن خلدون (411/2 – 2).

جنب بدون أن يندمج بعضها في بعض[17]. مع الملاحظ أنّ العناصر الأجنبيّة المقتبسة منذ عهد قريب ، مستورد من عدد كبير من الأقطار ، وأنّ هناك تنافس بين الأندلس من جهة والمغرب الأقصى والمشرق من جهة أخرى.

هذا وإنّ التأثير المغربي واضح منذ القرن الثالث عشر. وقد سبق أن أكدنا على الصبغة الموحّدية التي تكتسيها قصبة تونس ومئذنة جامعها – بالرغم من استمرار التقاليد الإفريقية في بناء مساكب ذلك الجامع – وباب المنارة[18]. ألم يكن الحفصيّون الأوائل هم أنفسهم منحدرين من أصل مغربي وتابعين للمذهب الموحّدي وحريصين على منافسة خلفاء مراكش؟ ولربّما كانت أجنحة رياض أبي فهر المقامة على ضفاف بحيرات اصطناعية ، من مظاهر تأثير الذوق المغربي[19]. كما أنّ أحد أبواب الجامع الأعظم بالقيروان ، وهو باب للاّ ريحانة يمثل «خليطًا غريبًا من العناصر الإفريقية والعناصر المغربية ، ولكنّ العناصر الأولى هي السائدة بكلّ وضوح»[20]. ويمكن ، حسبما يبدو ، تفسير وجود تلك العناصر المغربية بتدخّل شيخ من أصل مغربي ، تدخّلا مباشرًا[21].

وإنه ليصعب في كثير من الحالات التمييز بين التأثيرات المغربية والأندلسية ، نظرًا لما تتّسم به منطقتا الفـنّ الأندلسي المغربي الكبيرتان ، من سمات مشتركة. فإلى هذه المنطقة أو إلى تلك ، تنتمي تيجان أعمدة سوق القماش وميضاة سوق العطّارين وزاوية سيدي قاسم الزليجي بمدينة تونس. وهي تحتوي على زخارف زهرية مشتقّة من الأقنثة ، في شكل متعرّجة دائرية يعلوها متوازي السطوح مع سعوف أو نقوش. إلّا أن التاج الحفصي الخالص الذي سيبقى قائم الذات مدّة طويلة ، مشتقّ من التاج الإفريقي السابق ، حيث «يتركب كأس التاج من أربع أوراق ملساء مرفوعة في الزوايا ، ترتفع بينها أربع أوراق أخرى أضيق منها وتحتل وسط الجوانب»[22]. أمّا أزهار الخزف المطلي المعروف باسم «الزليج» (من الاسبانية azuleijo)، فهي ذات أصل أندلسي مغربي ، وقد غادرت إفريقية في القرن العاشر ثم

17) G. Marçais، *Manuel d'Art musulman*، ص 525 ، 651 .
18) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص...
19) G. Marçais، المرجع المذكور ، ص 552.
20) نفس المرجع ، ص 527.
21) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص...
22) G. Marçais، المرجع المذكور ، ص 607 – 9 ، 890 ، 901 – 2 .

عادت إليها في القرن الرابع عشر محملّة من حيث الأشكال والألوان إلى أقصى حدّ[23]. ومن ناحية أخرى فإن قصر باردو الأوّل ، يعتبر من أصل اسباني صرف ، كما يدلّ على ذلك اسمه . كما أن زاوية سيدي قاسم الزليجي ، المقامة في أواخر نفس ذلك القرن ، قد اقتبست مظهرها الأندلسي الرائع من خزفها وقبتها المبنيّة بالقرميد ، وأن الولّي الذي يوجد ضريحه هناك ، ينتمي إلى مدينة فاس ويدلّ اسمه (الزليجي) على مهنته[24].

وأمّا المشرق الذي اقتبس منه الفن الإفريقي عدة أشكال في أوائل العصر الوسيط ، فقد انخفض تأثيره في البلاد الحفصية ، ولكن الجدير بالملاحظة ، أن ذلك التأثير ما زال مستمرًا ، رغم انعدام التبعية السياسية أو حركة نزوح السكان من المشرق إلى المغرب. فبفضل العلاقات الاقتصادية والثقافية ، وبفضل عبور الحجيج فوق أرضها ، استمرّت مصر في تعريف الغرب الإسلامي ببعض المؤسسات أو الأشكال الفنية ، نخصّ بالذكر منها «المدرسة» التي ستزدهر على وجه الخصوص في المغرب الأقصى . كما أن الجمع بين المدرسة وبين ضريح مؤسسها ، حسبما أشارت المصادر إلى ذلك بتونس في القرن الرابع عشر ، يعتبر نتيجة من نتائج الاتصال المباشر مع مصر. واقتداء بمصر أيضًا تعدّدت خلال القرن الخامس عشر في العاصمة الحفصية ، الحنفيات العمومية (السُّبُل للشراب)[25]. ولعلّ طريقة البناء الشائعة في تونس في أواخر العصر الوسيط وخلال العصور الحديثة والمتمثلة في تناوب الحجارة الداكنة والفاتحة ، تعود إلى تأثير مصري متأخر ، أكثر مما تعود إلى تقاليد محلية قديمة[26]. وبالنسبة إلى الهندسة المعمارية العسكرية ، فإن التأثير السوري واضح في الأروقة الأمامية لبابين من أبواب المنستير ، يرجع عهدهما إلى القرن الثالث عشر.

على أنّ تلك العناصر التي أضيفت إلى الرصيد الإفريقي القديم ، لم تستطع – والحقّ يقال – أن تبعث فيه روحًا قوية جديدة . ذلك ان الفن المعماري الحفصي الذي ليس له وحدة عميقة ولا شخصية مميّزة ، يفتقر إلى روعة المعالم الأغلبية وإلى أبّهة الانجازات المعاصرة له في المغرب الأقصى والأندلس . وفضلاً عن ذلك ، فإنه لم يهتم بإقامة المشاريع الضخمة ، باستثناء القصور السلطانية التي لم يبق منها أيّ أثر تقريبًا في الوقت الحاضر. فقد اقتصرت

23) لقد شاهد أدورن في القرن الموالي في ضواحي تونس ، بلاطات «من الزليج الأبيض الناصع والأصفر والأزرق ، مع زخارف ورسوم مختلفة الألوان» ، برنشفيك ، المرجع المذكور ، ص 197.

24) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص 382.

25) G. Marçais ، المرجع المذكور ، ص 891 – 2.

26) نفس المرجع ، 573 – 4.

جهود الحفصيين على ترميم بعض الأبواب والأسوار، بصورة مقتضبة في أغلب الأحيان، وانجاز بعض المشاريع المائية بدون جدوى، وإقامة بعض المساجد الثانوية والبسيطة والمدارس أو الزوايا المتواضعة الخالية من الزخرف. ومجمل القول انه لا أثر لأيّ نوع من تلك الأشغال الفاخرة أو الضخمة التي تسمح لطراز معيّن بالظهور والتأكّد، كما تسمح لدولة من الدول بفرض أسلوبها واتجاهها إلى تناسق الكتل والزخارف.

فهل كانت الفنون الصغرى ممثّلة أحسن؟ إن مهارة العملة ليست محلّ جدال، إنما القيمة الجمالية لإنتاجهم. فقد كانوا يجيدون النقش على الجبس والخشب. ذلك أن النقش على الجبس (أو نقش حديدة)، المستعمل لتزويق داخل البيوت والمعروف لدى الأغالبة، والمنتشر بعد ذلك في جميع أنحاء الغرب الإسلامي، قد كان مزدهرًا بتونس في العهد الحفصي، وكذلك النقش على الخشب، المستعمل في صنع الأثاث. وقد أعجب بذلك أحد الرحّالين الأروبيّين، بقدر ما أعجب ببلاطات الخزف المطلي[27] كما يوجد الآن بجامع الهواء بتونس منبر من خشب «مكتوب عليه رقم سنة 899 هـ/ 1494م، وكان مقره بجامع أبي محمّد والسنة المذكورة تشير لتاريخ صنع هذا المنبر الذي وقع نقله من جامع أبي محمد لجامع الهواء»[28]. ويا حبّذا لو يتمّ درس هذا المنبَر من طرف أحد الإخصائيّين في الفن الإسلامي.

هذا وإنه لم يبق أيّ شيء في الوقت الحاضر من الزرابي والأقمشة والمطرّزات والخزفيات والسروج، ضمن المجموعات الموضوعة على ذمة العموم وتحت تصرّف مؤرخي الفن، والتي يمكن نسبتها بالتأكيد إلى العصر الحفصي. وقد عثر في الجامع الأعظم بالقيروان على بعض المجلّدات التي هي الآن بصدد الدرس. ونحن ننتظر من الذين يعتزمون نشرها إمدادنا ببعض الإيضاحات حول تطوّر فنّ التزويق.

ونظرًا لانعدام الوثائق، فإنه من باب المجازفة إصدار أيّ حكم عامّ حول هذا الموضوع. إلّا أننا ربما لا نخطئ إذا ما اعتبرنا، استنادًا إلى ذلك النقص ذاته وإلى بعض المؤشرات الجانبية، أن الفنون الصغرى في إفريقية، لئن لم تكن تخلو تمامًا من أيّة قيمة، إلّا أنها لم تكن تتميّز بأية روح إبداعية حقيقية ولا حتى بأيّة طرافة جذّابة.

---

27) أدورن، ص 197.

28) محمّد بن الخوجة، تاريخ معالم التوحيد، تونس 1939، ص 71. [الطبعة الثانية، بيروت 1985، ص 123].

الخاتمة

في خاتمة هذه الدراسة الطويلة والنّاقصة يتعيّن علينا أن نتساءل عن النتائج العامة التي يمكن التوصل إليها. فما هي الخصائص التي كانت تتميّز بها إفريقية الحفصيّة من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر، بالنظر إلى عناصرها البشريّة الأساسية؟ وكيف كانت بنية الدولة الحفصية؟ وما هي مكانتها ضمن بلدان البحر الأبيض المتوسط في العصر الوسيط؟ وما هي القيم المادية والروحية التي كانت تتميّز بها حضارتها؟ سنحاول الإجابة على كلّ هذه الأسئلة في الصفحات الموالية من الخاتمة.

1 – **السكّان**:

تتمثّل إحدى السمات التي تسترعي الانتباه من أوّل وهلة، ولكنها لا تثير استغراب المؤرخ أو الملاحظ للعالم الإسلامي في الوقت الحاضر، في شدّة **التباين** الموجود بين مختلف عناصر السكان، من حيث الأصل واللغة والدين ونمط العيش. ذلك أنّ إفريقيّة الحفصيّة (منطقة قسنطينة والبلاد التونسية الحالية ومنطقة طرابلس) كانت تتميّز بالنسبة إلى مختلف تلك المظاهر، بتناقضات جليّة للغاية. فبدون الرجوع إلى العصور القديمة وحتى إلى العصور الإسلامية الأولى وما جلبته من عناصر عرقيّة، كثيرًا ما اندمجت في المحيط العام، نلاحظ أن إفريقية في القرن الرابع عشر وفي عصر المؤرخ الكبير ابن خلدون كانت تضمّ عددًا كبيرًا وهامًّا من العناصر الدخيلة المتمثّلة في قبائل البدو الرحّل المنحدرين من أعراب بني هلال وبني سليم، الذين اكتسحوا البلاد خلال القرنين المنصرمين. ولم يكن اختلاطهم الاجتماعي

والعائلي مع السكان المحليّين متقدّمًا بما فيه الكفاية ، حتى يستطيع المرء التمييز بينهم وبين أبناء القبائل البربرية ، ولو أن هؤلاء ، بحكم اتصالهم بهم قد تعرّبوا من حيث اللغة والطبائع .

وإلى هؤلاء الأعراب القادمين من المشرق منذ عهد قريب والذين قد توقف ابتداءً من ذلك التاريخ نزوحهم الريفي الكثيف والعنيف ، ينبغي أن نضيف – من بين السكان المسلمين ذوي الأصل الأجنبي الحديث العهد ، في المدن على وجه الخصوص – بعض المجموعات المتسرّبة من الشمال إفريقيّين والأندلسيّين وكذلك العديد من الموالي المعتنقين للدين الإسلامي ، سواء من الأوروبيّين البيض أو من السودانيّين الزنوج . كما أن أفراد العائلة المالكة نفسها وجميع أولئك «الموحّدين» الذين ساندوها في أول الأمر ثم استمرّوا يدورون في فلكها ، قد قدموا هم أيضًا من جنوب المغرب الأقصى . ومن ناحية أخرى ، فإن الأندلسيّين الذين أجلتهم سياسة «الاسترداد» من وطنهم خلال القرن الثالث عشر على وجه الخصوص ، قد توافدوا على المدن الساحلية وضواحيها حاملين معهم مهاراتهم ، باعتبارهم بستانيّين بارعين وأدباء فطاحل . على أن هذه الهجرة المغربية الأندلسية التي تواصلت فيما بعد ولكن بصورة بطيئة ، لم تثر أي مشكل عرقي خاصّ ، إذ أن اندماج أولئك الوافدين في العناصر المحليّة ، قد كان يتمّ شيئًا فشيئًا بصورة طبيعية وبدون صعوبة .

كما كان النصارى من ذوي الأصل الأوروبي يندمجون هم أيضًا بسهولة ، إذا اعتنقوا الدين الإسلامي وتزوّجوا واستقرّوا نهائيًا في البلاد . وبالعكس من ذلك فإنّ الأوروبيّين اليهود والنصارى المهاجرين بعناوين مختلفة ، إذا حافظوا على ديانة آبائهم وأجدادهم ، يظلون إلى ما لا نهاية له على هامش مجتمع الأغلبية ، نظرًا لاعتبار الدين في ذلك التاريخ المعيار الأساسي . وأخيرًا فإن الزنوج ، باعتبار أن أصلهم من العبيد الأرقاء ، كانوا يعيشون أولاً وبالذات متفرّقين لدى العائلات ويحتلّون أدنى المراتب في السلّم الاجتماعي ، إلّا ما قلّ وندر . ولكن ، لئن كان تماسك ذلك العنصر العرقي ضعيفًا ، ودوره ضئيلاً في الظاهر ، فإن تأثيره الجنسي قد كان واضحًا من خلال زواج البيض بالزنجيات وما ترتّب على ذلك من تهجين في أماكن مختلفة من البلاد ، بما في ذلك المدن الساحلية .

وتجدر الإشارة هنا ، على سبيل التذكير ، إلى استعمال اللغات الأروبية من طرف الجاليات المسيحية في بعض المدن . وكذلك استعمال اللغة العبرية في الرسائل والشعائر الدينية ، من طرف اليهود الذين كانوا يتكلّمون العربية في أغلب الأحيان . ولكنّ المسلمين أنفسهم كانوا يتكلّمون لغتين مختلفتين وهما اللغة البربرية الريفية القديمة التي بقيت مستعملة في بعض المراكز المصرّة على التمسّك بها ، مثل منطقة القبائل والأوراس وقسم من الجنوب

التونسي وجبل نفوسة ، واللغة العربية التي جاء بها الإسلام منذ عدّة قرون وانتشرت في المدن ثم تعزّزت إلى أقصى حدّ في الأرياف ، بواسطة الغزوة الهلالية ، إلّا أن كِلتا اللغتين تتفرّعان إلى عدّة لهجات قبلية أو إقليمية وحتى محلية ، قد كانت تزيد من ظاهرة تقسيم البلاد إلى عدّة مجموعات بشرية متميّزة .

والإسلام نفسه الذي كان يمثّل دين الأغلبية الساحقة من السكان ودين كافة أولي الأمر ، لم يكن موحّدًا . ذلك أن بقايا المذهب الخارجي القديم ما زالت قائمة الذات آنذاك في كافة التخوم الجنوبية تقريبًا ، من ذلك مثلاً ، أن الأباضيين الناطقين باللغة البربرية ، ما زالوا يتحكّمون في جزيرة جربة بتمامها وكمالها . وأمّا الطوائف اليهودية والمسيحية – المنتشرة على نطاق واسع بالنسبة إلى الطوائف الأولى والمحصورة في بعض المدن البحرية بالنسبة إلى الطوائف الثانية – فقد كانت تمثّل ، في صلب المجموعة الإسلامية السنيّة ، هيئات مستقلّة وغير مندمجة . فاليهود الذين كانوا لا يقيمون دائمًا في الأحياء الخاصة بهم ، قد كانوا يعتبرون وفقًا للشريعة الإسلامية من «أهل الذمة» ويخضعون لأداءات خاصة وللإهانات التي يقتضيها ذلك النظام الخاص . وكان التجار أو صغار الحرفيّين اليهود يقومون في البلاد بدور يكاد يكون مقتصرًا على الاقتصاد . كما كان القادمون منهم من أروبا يساعدون على تكثيف العلاقات مع بلاد النصارى . والجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن المهاجرين اليهود القادمين من جزر الباليار وقطلونيا ، هم الذين ساهموا ، ابتداءً من آخر القرن الرابع عشر ، في الرفع من المستوى الأخلاقي والذهني لإخوانهم في الدين من أبناء الشمال الإفريقي ، وغرسوا في نفوسهم الصبغة التلمودية الخاصّة بهم ، والتي كان قد أضعفها اقتداؤهم مدّة طويلة بالعادات العربيّة البربرية .

وأما النصارى فإنهم جميعًا (ما عدا أقلية ضئيلة في منطقة نفزاوة) من القادمين الجدد التابعين لدول أجنبية . وسواء كانوا من التجار أو من الرهبان ، فإنهم كانوا يتمتّعون بحماية المحاكم القنصلية ، بمقتضى المعاهدات المبرمة بين بلدانهم الأصلية والحكومة الإسلامية . وقد كانوا يقيمون جنبًا إلى جنب في «الفنادق» المخصّصة لكلّ دولة من الدول ويتمتّعون داخلها بحريّة إقامة شعائرهم الدينية . وكان باستطاعة مبشّريهم العمل على معالجة الأرقّاء النصارى الذين كان عددهم كبيرًا ، وافتدائهم . واستطاعوا أحيانًا – إذا تحلّوا بما يكفي من التكتّم– السعي إلى نشر العقيدة المسيحية ، معرّضين أنفسهم للموت ، من جرّاء ردود الفعل العنيفة من قبَل العامّة . وهناك بعض الفرسان النصارى من الاسبانيّين أو الايطاليّين المتمسكين بديانتهم أبًا عن جد ، قد كانوا يقيمون في حيّ خاصّ بهم في العاصمة ويتمتّعون ببعض

الامتيازات الخاصة ، وكانوا يكوّنون طوال كامل الفترة الحفصية تقريبًا سلك الحرس السلطاني الذي كان يحظى بتقدير جميع السلاطين.

ومما كان يزيد في اختلاط السكان ، تنوّع أو بالأحرى تضارب أنماط العيش. ذلك أن إفريقية لم تكن تتميّز فقط بالتناقضات الشائعة آنذاك في بعض البلدان الأخرى ، بين الطبقات الاجتماعية المتباينة المستوى وبين سكان الجبال وسكان السهول وبين سكان الأرياف وسكان المدن ، ولكنها كانت تتميّز أيضًا وعلى وجه الخصوص بوجود عدد كبير من البدو الرحّل الذين كانوا على اتصال بالسكان المستقرين وفي تناحر معهم ، يكاد يكون مستمرًّا. على أن تلك الظاهرة ليست جديدة بالنسبة إلى إفريقية ، ولكن الغزوة الهلالية التي امتدّت شيئًا فشيئًا إلى كامل المناطق المنخفضة من البلاد قد زادت في حدّتها. وقد كان البدو الرحّل من ركّاب الجمال ، يميلون إلى السيطرة على المزارعين المستقرّين أو مربّي الماشية المنتجعين. كما أن تحضير القبائل أو البعض من فروعها ، الحاصل من حين لآخر ، لم يكن ناتجًا إلّا عن نقص في القوّة أو الثروة ، وقد كان البدو يعتبرونه من علامات الانحطاط. وكان «الأعراب» المتنقّلون بمواشيهم التي تعيث في الأرض فسادًا ، والميّالون إلى السلب والنهب ، يرعبون الفلاحين والمسافرين من الحجيج والتجار. بل كانوا يميلون أيضًا إلى تأييد أو تدبير الثورات ضدّ السلطة الحاكمة. فالنظرية البدوية ، أكثر من حبّ سكان الجبال للحرية ، هي التي كانت تعاكس مثال الدولة المتحضّرة والسلم الداخلية وخضوع كامل البلاد لأوامر الحكومة المركزيّة.

إلّا أنه إلى جانب هذه الخلافات ذات الأوجه المتعدّدة ، كانت هناك عوامل توحيد **أو توازن** ، تعمل في الاتجاه المعاكس وتسعى إلى إبقاء النظام قائم الذات. وقد سبق أن لاحظنا قابلية الاندماج لدى البعض من العناصر المتباينة. ومن ناحية أخرى فقد كانت الفئات الاجتماعية التابعة للمسلمين الأهالي متصلة بعضها ببعض اتصالاً متينًا ، بحيث يمكن بسهولة في كثير من الأحيان الانتقال من الواحدة إلى الأخرى. وكانت هناك بعض الطبقات النبيلة المغلقة التي تتوارث الشرف أبًا عن جد ، مثل طبقة «الموحّدين» وطبقة «الأشراف» ، ولكنها كانت تضمّ عددًا قليلاً من الأعضاء ولا تعيش أبدًا فوق أو خارج بقية أفراد المجتمع. وكانت الطبقة الأولى هي وحدها التي تتمتّع بسلطة سياسيّة ، ما فتئت تتضاءل يومًا بعد يوم. أما المناصب العسكرية أو المدنية أو الدينية ، فإنها لم تكن أبدًا حكرًا على أصحاب الامتيازات الذين تحصّلوا عليها بحكم الولادة أو الثروة.

كما أن المهن الصناعية والتجارية لم تكن بالتأكيد مغلقة في وجه غير المؤهّلين لها

بالوراثة. وأمّا الرقّ الصرف الذي كان محدودًا للغاية، فقد كان يتغذّى من الخارج. ولم تكن هناك سوى بعض أشكال الرقّ أو التبعية، التي كانت تقيّد حرية المجموعات أو الأفراد، لا سيّما في الجنوب أو في الأرياف. وكانت طرق التعليم والوظائف الدينيّة والتعلّق ببعض الأشخاص المرموقين والنجاح في الخطط الإداريّة، تمثّل حسبما يبدو بعض وسائل الارتقاء، أوفر وأثبت من الإثراء عن طريق المداخيل العقارية أو المعاملات. ويمكن أن تزيد علاقات المصاهرة في تدعيم المركز الاجتماعي للمحظوظين.

كما يتحقّق أيضًا بين الطبقات الاجتماعية المتشابهة والمقاومة للإدماج، حدّ أدنى من التوازن، بحسب الاختصاصات. فسواء في الميدان السياسي أو في الميدان الاقتصادي، كانت كلّ مجموعة متميّزة عرقيًّا أو دينيًّا، تجد وظيفتها الخاصة بها ونشاطها المفضّل، بالرغم من بعض التغييرات التي لا مناص منها في الزمان والمكان. فاليهود والنصارى مثلاً كانوا لا يظهرون أبدًا في ميدان الإنتاج أو البيع، بمظهر المنافسين غير المرغوب فيهم للمسلمين الذين يمثّلون الأغلبيّة. ذلك أن البضائع التي يتصرفون فيها والطرق التي يستعملوها والعلاقات القائمة بينهم وبين نظرائهم فيما وراء البحار، كانت تعهد إليهم بدور خاص لا ينافسهم فيه أيّ منافس آخر. وفي الإدارة كانت تدور بين المسلمين حول الخطط الإدارية والمناصب السامية، معركة خفيّة يفصلها السلطان. ولكنّ توزيع المناصب كان يتمّ في أغلب الأحيان، حسب أصل المتبارين، فكانت المهام العسكرية ترجع أكثر فأكثر إلى «القوّاد» من طبقة الموالي، وكان أصحاب الأشغال (المالية) والعلامة يعيّنون منذ زمن بعيد بالتفضيل من بين الأندلسيّين ثم أصبحوا ينتدبون أيضًا من بين أهل البلاد الأصليّين، في حين استولى هؤلاء بصورة تكاد تكون مستمرّة على الوظائف الدينيّة. التي كانوا يحبّون دائمًا الاضطلاع بها.

وفي ميدان آخر، وهو ميدان حياة الترحّل، كان من الممكن تسوية أكبر وأخطر الخلافات، بالتراضي وحتى بالتكافل. فقد كان «العربي» البدوي يفسد الحرث وينهب المسافرين ولكنه يستطيع أن يحمي، لفائدته، بعض المزارعين المستقرين والتجار المتجوّلين. وكان يتحوّل هو نفسه أحيانًا إلى قائد قافلة. وكان يساعد عادة التجارة الحضرية على الازدهار، بدون أن يشعر، وذلك عن طريق حاجته إلى ترويج أصواف وجلود دوابه، والتزوّد، في المقابل، بالمعادن والأدوات المصنوعة. ومن الناحية السياسية، كانت تعقد تحالفات بين فروع من البدو الرحّل ومجموعات من السكان المستقرّين، ضدّ بعض البدو الرحّل الآخرين المتحالفين مع سكان مستقرين آخرين، وبين بعض شيوخ البدو وبعض

حكّام المدن ، ضدّ بدويّين آخرين متحالفين مع سكان مدن آخرين . وهكذا تتكوّن الكتل المناهض بعضها لبعض والمفصول بعضها عن بعض ، بعيدًا عن مفاهيم الأصل أو نمط العيش . ومهما كانت عقلياتهم وأهدافهم متعارضة ، فإن البدو لم يكونوا يحاولون تقويض مؤسسات السكان المستقرين ، أكثر مما كان هؤلاء يسعون إلى القضاء على حياة الترحّل قضاءً مبرمًا .

وأخيرًا فإن اختلاف اللغة والدين قد كانت له آثار محسوسة أقلّ مما يمكن أن نتصوّره . ذلك أن الأجانب من غير المسلمين الذين كانوا يمثّلون أقليّة ضئيلة ، قد كانوا محلّ تسامح من قبل المسلمين ، ولكنهم كانوا عاجزين ومستسلمين. أما الخوارج من المسلمين ، فلم يكن عددهم كبيرًا إلّا في المناطق الجنوبية النائية ، وقد تمّ القضاء منذ عهد بعيد على اندفاعهم الهجومي . فأصبح المذهب السني الذي اتخذ شكل «مذهب» وحيد ، يتحكم حقيقة في الأغلبية الساحقة من الأرواح . وبالرغم من الدقائق الممكنة لطرقه التطبيقية ، فإنه كان يمثّل عنصر التوحيد المفضّل ، والخاصية التي يمكن أن ينعت بها أغلب السكان أنفسهم في آخر الأمر . وأمّا فيما يتعلّق باللغة ، فإن تفوّق العربية الفصحى واعتبارها لغة الثقافة الوحيدة من طرف مسلمي الشمال الإفريقي ، قد زادا في عمق الهوّة التي كانت تفصل بين اللهجات المحلية واللغة المكتوبة ووضع عراقيل حقيقية في وجه انتشار التعليم لدى الطبقات الشعبية . ولكن في المقابل استمرّت قائمة بتلك الصورة وحدة صيغة التعبير بين المثقّفين ، بصرف النظر عن العلاقات مع بقيّة العالم الإسلامي . فقد كان الإباضيون أنفسهم يحرّرون جميع كتبهم التاريخية والدينيّة تقريبًا ، باللغة العربية الفصحى ، لا بالبربرية ، لغة وطنهم الأصلي .

2 — **الدّولة** :

وهكذا لم تكن خاصّة بإفريقيّة لا العقدة الدينيّة ولا لغة الثقافة . ومن ناحية أخرى فإن تشارك الأفكار والمشاعر بين مختلف السكان الموجودين في ربوعها ، لم يكن كافيًا ليسمح لنا بأن نطلق على تجمّعهم عبارة **أمّة** . ولكنّهم كانوا كلّهم بدرجات مختلفة جدًّا ، تابعين لجهاز مركزي وحيد من حيث المبدأ ، للقيادة والتماسك ، يعتبر بنية فوقية ، أكثر منه ركيزة أساسية ، ألا وهي **الدولة الحفصيّة** التي ورثت منذ الربع الثاني من القرن الثالث عشر عن الأمبراطورية الموحدية النصف الشرقي من المغرب الإسلامي .

هذا وإن **نقائص** تلك الدولة واضحة لا غبار عليها ، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى سائر الدولة المغربية التي ظهرت في العصر الوسيط . ولعلّها كانت تتلخّص وتتمثّل كلّها في انعدام الحدود الترابية المضبوطة وعجز الدولة عن ضبط دعامة جغرافية محدّدة ، سواء بالنسبة إلى البلاد برمّتها أو بالنسبة إلى المقاطعات الإدارية . وقد كانت الدولة تمارس سلطتها على المدن أو القبائل أكثر مما كانت تمارسها على المقاطعات الترابية الثابتة ، بحيث كانت السلطة مفروضة على العباد أكثر مما كانت مفروضة على البلاد . وحتى بالنسبة إلى الذين يعترفون بها ، فقد تبيّن في أغلب الأحيان أنها كانت ذات فائدة ضئيلة للغاية . ذلك أن مفهوم المصلحة العامة لم يكن موجودًا آنذاك . فما هي المزايا التي كانت تقدّمها الدولة إلى رعاياها ؟ لقد كانت توفّر لهم الأمن النسبي المعرّض للخطر في كلّ آن وحين تقريبًا ، سواء بسبب الاضطرابات السياسية أو بسبب تجاوزات البدو. إلّا أنها كانت – والحقّ يقال – تسهر على الحكم بالعدل وتساعد على أداء الشعائر الدينية ، وتنظّم إلى حدٍّ ما النشاط الاقتصادي ، وتمنح المناصب الإدارية لبعض المواطنين المجتهدين أو المقدامين. ولكنها كانت تفتقر بكلّ وضوح إلى روح المبادرة والدأب على التنسيق وروح الابتكار ، فكانت تكاد لا تقوم بأي عمل في ميدان الأشغال العامة وكانت تقوم بأعمال غير كافية في ميدان تهيئة الطرقات وكانت تقوم بدور اقتصادي محافظ وانتفاعي ، لا يكتسي أيّة صبغة تنشيطية أو بنّاءة .

وقد كانت الدولة الحفصية متمثّلة إلى حدّ كبير في شخص السلطان . وهو فرد من أفراد أسرة حاكمة وراثية أصيلة الأطلس الأعلى المغربي ، لا يحتلّ العرش بدون أيّ منافس . فقد ظهر خلال القرن الثالث عشر أشخاص آخرون من ذوي الأصل المغربي أو بعض أحفاد المرابطين ثم الموحّدين ، ولكنهم لم يشكّلوا خطرًا جسيمًا فوق أرض إفريقية ذاتها . وفي القرن الموالي تمكّن المرينيّون القادمون هم أيضًا من المغرب الأقصى حيث توجد عاصمتهم ، مرّتين متتاليتين ، من إزاحة الحفصيين لوقت معيّن . ولكنّ الظاهرة المخطرة أكثر بدون شكّ ، بالنظر إلى تواترها المفرط ، كانت تتمثّل في الثورات المسلّحة التي كان يقوم بها من حين لآخر بعض أقارب السلطان ، وقد كان من الصعب في أغلب الأحيان التغلّب عليها ، بل كانت تحرز النصر في بعض الأحيان. كما أن نظام الوراثة على العرش الذي ينتقل ، حسب الأفضلية ، من الأب إلى ابنه أو من الأخ إلى أخيه ، لم يكن أمرًا باتًّا ، كما هو الشأن بالنسبة إلى بقيّة الأسر الإسلامية الحاكمة . ولم يكن التعيين المسبّق لوليّ العهد كافيًا لتجنّب المنافسات .

وأمّا داخل البلاد ، فإن موقف كثير من القبائل كان يوهن السلطة الحكوميّة إلى حدّ

كبير. فإلى جانب بعض القبائل أو فروع القبائل الخاضعة للدولة – والتي لم يكن ولاؤها ثابتًا دوامًا واستمرارًا – كانت مواقف القبائل الأخرى تجاه السلطة المركزية تتراوح بين الخضوع والمناهضة الصريحة. ولكنّ نفوذ الدولة الإداري والثقافي لم يكن ذا أهمّيّة بالغة عادة ، لا سيّما بالنسبة إلى الرحّل وسكان الجبال. ذلك أنّ «الأعراب» الرحّل وسكان الجبال البربر ، سواء منهم الأصدقاء أو الأعداء ، كانوا يتمتّعون بنصيب وافر من الاستقلالية التي لم تكن الحكومة تسعى عادة إلى إلغائها تمامًا.

كما أنّ حكّام المدن والمناطق الجنوبية ، المنحدرين من بعض العائلات المحليّة الكبرى ، لم يكتفوا بالاستقلاليّة الممنوحة لهم ، هم أيضًا ، بل طمحوا مرّات عديدة إلى الاستقلال التامّ في أواخر القرن الثالث عشر وخلال القرن الرابع عشر ، وذلك عندما يلاحظون ضعف السلطة الحاكمة في العاصمة. وإلى حدّ تاريخ عودة الحفصيّين بقوّة إلى الحكم ، إثر الاحتلال المريني الثاني ، تمكّن كثير من أولئك الحكّام من تأسيس دويلات محلية خارجة تمامًا في بعض الأحيان عن السلطة المركزية. وفي المناطق الغربية – كما وقع ذلك في العهد الصنهاجي وكما سيقع فيما بعد في العهد التركي – انفصلت قسنطينة وبجاية تمامًا في ثلاث مرّات متتالية ، عن تونس ، تحت قيادة أمير أو أميرين من الأمراء الحفصيين ، وذلك طوال خمس وعشرين سنة حوالي سنة 1300 وخلال ست أو سبع سنوات بعد ذلك بقليل وخلال عشر سنوات إلى حدود سنة 1370. وكان صاحب قسنطينة المتمرّد ، هو الذي يُرجع في كلّ مرّة الوحدة الحفصية بحدّ السلاح ، بالاستيلاء على مدينة تونس.

ويتمثّل أحد المظاهر المحسوسة لتخلّي الدولة الحفصية عن بعض حقوقها ولتبديد مواردها الاقتصادية أو المالية ، في العادة الرائجة على نطاق واسع والمتعلّقة «بالإقطاعات» العقارية أو الجبائية الممنوحة لبعض المجموعات أو الأفراد. وقد كانت تسند أحيانًا إلى بعض رجال الدين وفي أغلب الأحيان إلى ضباط الجند أو الأمراء أو المشايخ الحلفاء. ولكن أكبر الإقطاعات التي كانت تمنح في بعض الفترات إلى بعض «الأعراب» الرحّل بدون أيّ مقابل كافٍ ، كانت تمثّل سياسة مخطرة ، سيكون من الصعب التصدّي لها فيما بعد. كما أنّ جباية الضرائب التي كانت غير منتظمة لفائدة الدولة في أغلبية البوادي ، ستتعرّض بواسطة تلك السياسة لاعتداء جديد يعتبر خطره بالنسبة إلى هيبة الدولة ، أكبر من خطره بالنسبة إلى سير الخزينة.

ومن ناحية أخرى ، فإن القوات المسلّحة الحكومية تتضمن سببًا أولاً من أسباب الضعف ، يتمثّل في عدم التجانس والتباغض الموجود في أغلب الأحيان بين عناصرها المتركبة

من الموحّدين من ذوي الأصل العريق والحرس السلطاني المتكوّن من النصارى أو الزنوج ، والمشارقة والأندلسيين والبربر ، وبوجه أخصّ بالنسبة إلى العدد ، الأعراب الرحّل في إفريقيّة . فلم يكن هناك أيّ امتزاج أو توحيد. بل كان هناك عدم استقرار ، بالنسبة إلى العدد الأوفر من الجنود التابعين للأعراب الرحّل والذين كانوا مستعدّين أتم الاستعداد للهروب من الجيش لأسباب سياسية أو لأسباب رعويّة ، لا أكثر ولا أقلّ. وقد كانت التجهيزات العسكرية ناقصة والأسلحة بدائية بالرغم من وجود بعض آلات المحاصرة ، والمتخلّفة بالنظر إلى انتشار الأسلحة النارية فيما بعد لدى النصارى والأتراك .

ولكن ضعف الدولة الحفصية من الناحية العسكرية يظهر بصفة أوضح تجاه النصارى في ميدان البحرية ، فإنها كانت تملك أسطولاً حربيًّا يضمّ في بعض الأحيان عددًا لا بأس به من الوحدات . وقد تدخّل ذلك الأسطول بنجاح في بعض العمليات المغربية ، وتجاسر في أعزّ أيام الدولة الحفصية ، ولكن بدون نجاح كبير ، على تجاوز حدود الشمال الإفريقي إلى أن وصل إلى السواحل الاسبانية . ولكن في الواقع ، ربّما لأسباب فنيّة ، لم يكن البحّارة الأفارقة قادرين إلّا على الغارات الساحلية الشبيهة بعمليات القرصنة التي كانوا يقومون بها على غرار أبناء بلدان البحر الأبيض المتوسط الآخرين. ولكنهم كانوا غير قادرين على منع الأساطيل النصرانية من إنزال جيوشها فوق الأرض المغربية ولا على التصدّي لها في أعالي البحار.

إلّا أن هذه النقائص التي قمنا باستعراضها لا ينبغي أن تؤول بنا إلى الاعتقاد في قصور الدولة أو ضعفها المفرط . ذلك أن هذه الدولة موجودة بجهاز عتيد بما فيه الكفاية ، ليسمح لها بضمان بقائها وفرض إرادتها إلى حدّ كبير. وقد كان يوجد على رأسها ملك ينعت عادة بل حتى رسميًّا في آخر الأمر ، باسم «السلطان» . وقد كان في الأول مجرّد شيخ والٍ ، خلال الفترة القصيرة من التبعيّة لبني عبد المؤمن في المغرب الأقصى ، ثم أصبح «أميرًا» مستقلاًّ ، وأخيرًا أعلن عن نفسه «أميرًا للمؤمنين وخليفة» في سنة 1253 ، في عهد المستنصر ، في حين كانت الخلافة العباسية في بغداد والسلطة المؤمنية بمراكش ، في حالة احتضار. وسواء تمّ الاعتراف به في الخارج بتلك الصفة أم لا ، فإن السلطان الحفصي الجالس على عرش تونس ، كان يعتبر نفسه الزعيم الديني الأسمى ، وفي نفس الوقت صاحب السلطة الزمنية في دولته . وهو من الناحية النظريّة والعملية ، في الحالات الهامة ، الرئيس الأعلى للقضاء الديني والمدني ، على حدّ السواء.

ولقد تمّ التركيز ، مدّة طويلة من الزمن ، على ما يكتسيه ذلك الحكم من صبغة

«موحّدية» ، وأكبر دليل ملموس على ذلك الاتجاه ، قصبة العاصمة ، بتصميمها وعناصرها وهندسة جامعها. ذلك أن الحفصيّين ، منذ عهد جدّهم الأعلى الذي أُطلِق اسمه عليهم ، كانوا يعتبرون أن عنوان مجدهم يتمثّل في إخلاصهم للقضية الموحّدية أو بالأحرى في كونهم يمثّلون أبرز وأجدر عائلة موحّدية للقيام مقام بني عبد المؤمن المتخلّين عن مهمّتهم. وحتى بعد رجوع إفريقيّة تدريجيًّا إلى المذهب المالكي ، فإن المذهب الموحّدي قد ترك آثارًا عديدة لم تسع الدولة أبدًا إلى إلغائها ، وذلك في المراسم والشعارات الرسمية وعادات ديوان الرسائل والمصطلحات والتعابير الإدارية والنظام النقدي ، وحتى في الشعائر الدينية. وقد بقي على وجه الخصوص السلك العسكري المتكوّن من «الشيوخ الموحّدين» (الكبار والصغار) المنحدرين من القبائل الموحّدية العريقة ، إلى جانب السلطان لخدمته ، وانتزاع أكثر ما يمكن من الامتيازات والمزايا. وقد كان رئيسهم «شيخ الموحّدين» المعيّن بدون شكّ من طرف السلطان على مدى الحياة ، يقوم بدور سياسي هام سواء كان متوليًّا للوزارة الكبرى أم لا. ولكن السلطان قد حاول في وقت مبكر تحديد هيمنة تلك الطبقة على شؤون الدولة ، وتمكّن شيئًا فشيئًا من تعويضها في عدد كبير من أجهزة الدولة ، ببعض الأندلسيين أو أبناء البلاد الأصليّين ثم فيما بعد ببعض الموالي على وجه الخصوص. ولعلّ عواقب ذلك الإقصاء ستكون وخيمة على المدى البعيد ، إلّا أنه قد مكّن الحفصيين طوال أكثر من ثلاثة قرون ، من إقامة حكم فردي قوي للغاية.

ولقد مارس أغلب سلاطين بني حفص بصورة مباشرة ذلك الحكم الفردي بكثير من الجديّة والحزم. والجدير بالملاحظة أن فترة الحاجب ابن تافراجين القوي النفوذ ، التي تقع حوالي منتصف القرن الرابع عشر ، ربّما اقتداءً بالحاجب ابن غمر في منطقة قسنطينة ، كانت حدثًا استثنائيًّا في تونس ، بسبب بعض الظروف الاستثنائية. ويبدو أن السلاطين كانوا يتحكّمون عادة في وزرائهم. وقد تمكّنوا ، بأنفة لا شكّ فيه وبدون المبالغة في البذخ والجبروت ، من رفع شأن دولتهم إلى أعلى مقام. وقد كان موقفهم متعارضًا مع الموقف المتعالي الذي اتخذه المرينيّون عندما احتلّوا إفريقية بصورة مؤقتة. وكان بلاطهم يضمّ بالخصوص أمراء العائلة الحفصية والشيوخ الموحّدين ، وكبار الموظفين وأصحاب الرتب العالية في القصر ورجال الأدب أو الدين ، من أبناء البلاد الأصليين أو من القادمين من المغرب الأقصى أو الأندلس ، وقد كانت تدور بينهم الدسائس والمنافسات الشخصية والطبقيّة. وكانت استقبالات السلاطين ومواكبهم الرسمية تجري حسب نظام مراسم مضبوط بما فيه الكفاية. ولكنهم كانوا لا يستنكفون عن استقبال رعاياهم والاستماع إلى شكاواهم

ومطالبهم ، خلال جلسات متقاربة في الزمن . وبصرف النظر عن ملذات البطن والفرج ، أو الاجتماعات الأدبية ، فقد كانوا يتعاطون الصيد بطيبة خاطر . كما كانوا يتنقّلون على رأس جيوشهم إذا دعت الحاجة إلى ذلك .

وقد كان الدين الإسلامي الذي يساندونه ويساندهم في المقابل ، يعتبر وازعًا لإرادتهم المطلقة . فهو يمثّل القانون المقرّر سلفًا لتلك الدولة شبه التيوقراطية ، ويشمل كافة الميادين القانونية والعدلية تقريبًا ، بحيث لا يترك مبدئيًا للسلطة الزمنية سوى حقّ التنظيم والردع الضيّق . وتحت سلطة الخليفة ، يوجد قاضي الجماعة الذي يعتبر الرئيس الديني الحقيقي والمتمتع أكثر فأكثر باحترام الجمهور ، وهو معيّن من طرف السلطان الذي يستطيع أيضًا عزله . هذا وإنّ المتقلّدين للخطط الدينية ، لا سيّما المفتين والقضاة وعدول الاشهاد والمدرسين ، وأعظمهم من أبناء البلاد ، قد كانوا يمثّلون سواء في الأقاليم أو في العاصمة ، الأُطُر الأساسية للدولة الحضرية المركزية ، إلى جانب الموظفين المدنيّين ، بالرغم من الخلافات الموجودة بينهم أحيانًا .

وبالنسبة إلى الميدان غير الديني ، كان يساعد السلطان وزير أكبر ، وقد تولّى تلك المهمّة في أول الأمر «وزير الجند» أو وزير الحرب ، ثم تقلّدها صاحب مهمة «منزلية» في الأصل ، وهو الحاجب الذي ترك بدوره مكانه لموظف آخر من موظفي القصر وهو «المنفّذ» . ومهما كانت التغييرات التي أُدخلت عليها من حيث حقّ التقدّم والتدرّج بالنسبة إلى أصحابها ، فإن المصالح غير الدينية الثلاث الأساسيّة التي ظلّت قائمة الذات طوال العهد الحفصي ، تحت سلطة الوزير الأكبر كانت تتمثّل في الجيش وديوان الرسائل والمالية . وبالنسبة إلى وظائف القلم ، قام المهاجرون الأندلسيون بدور بارز مدّة طويلة من الزمن . وسيكون من النادر فيما بعد أن يشغل تلك الوظائف فقهاء بأتمّ معنى الكلمة . وأما بالنسبة إلى المناصب العليا في الجيش ، فإن الحفصيين قد خصّصوا فيها أماكن أكبر فأكبر لمواليهم «القوّاد» .

وهذا الجيش الذي أشرنا آنفًا إلى نقائصه قد كان مع ذلك كافيًا ، إن لم يكن للقضاء على أخطر الاضطرابات الداخلية ، فعلى الأقلّ للحدّ منها وقمعها . وبفضل الخلافات الداخلية بين القبائل ، استطاع على وجه العموم إجلاء الفروع المتمرّدة والتنقيص من قوّتها . وقد كان يمدّ يد المساعدة اللازمة لجباية الضرائب في الأرياف ، بواسطة الجولات الجبائية التي ستنتشر على نطاق أوسع خلال العهد التركي . وقد كان عدد الجنود المختلفي العناصر بدون شكّ ، كبيرًا بما فيه الكفاية ، بالنسبة إلى ذلك العصر . ولئن لم تصمد الجيوش

الحفصية ، أمام المرينيّين في أوج قوّتهم ، فإنها قد استُعْمِلَت مقابل ذلك بنجاعة ، لخدمة أغراض التوسّع الحفصي في اتجاه الغرب. كما إن سرعة تحرّك الخيالة ، وفقًا لخطة الكرّ والفرّ العربية البربرية ، قد كانت تمثّل بالنسبة إلى العدوّ النصراني ، حرجًا كبيرًا وخطرًا دائمًا ، ممّا جعل من المستحيل ، حتى في صورة إحراز النصر في السواحل ، التوغّل داخل البلاد.

ويبدو أن الماليّة ، بالرغم من الإقطاعات الممنوحة وحركات التمرّد ، لم تثر مشاكل جدّية في وجه القادة الحفصيّين. ذلك أن الجباية التي كانت موظفة على جميع أصناف الممتلكات والأنشطة ، لا على رأس المال المعيّن نقدًا ولا على الأشياء المنقولة ، قد كانت أرفع قيمة من الأداءات التي نصّت عليها الشريعة الإسلامية. وهذا أمر متواتر في التاريخ الإسلامي. كما كان ديوان البحر يوفّر إيرادات جدّ مرتفعة للدولة. وكانت الخزينة العامة التي لم تكن دائمًا مميّزة عن خزينة السلطان الخاصّة ، مموّلة بواسطة الأداءات العينيّة أو النقدية ومتحمّلة لنفقات معتدلة على وجه العموم. ويبدو أنها كانت في الجملة مزوّدة بالمال بصورة مرضيّة. وكانت العملة الحفصيّة ذات العيار الجيّد ، من الذهب والفضة ، ثابتة على نحو مثير للانتباه ، ولا سيّما النقود الذهبيّة.

وأما فيما يتعلّق بالإدارة الجهويّة ، فقد كان الوالي الممثّل للسلطة المركزيّة في كلّ إقليم ، يتمتّع بصلاحيات متّسعة للغاية. فبواسطته كان يتمّ الاتصال ، في الظروف العادية ، بين العاصمة ومختلف المناطق الأخرى ، بالنسبة إلى كلّ ما له علاقة بالشؤون غير الدينيّة. وكان الوالي الذي يعيّنه ويعزله السلطان ، يُعتبَر المنفّذ لسياسته ، ما دام مخلصًا وخاضعًا له على بُعد. وقد كان أخلص الولاة للسلطان يتمثّلون في «القوّاد» التابعين لطبقة الموالي ، الذين يدينون له بنجاحهم حاضرًا ومستقبلاً. وقد عوّضوا شيوخ الموحّدين في تلك المهمة وأصبح كبار سلاطين القرن الخامس عشر يعتمدون عليهم أكثر فأكثر. ولكنّ الحفصيّين لم يعدلوا أبدًا عن إسناد ولاية الأقاليم إلى أقاربهم (وبالأحرى إلى أبنائهم) الذين كانت تحيط بهم حاشية صغيرة ، ولم يندموا على صنيعهم إلّا في بعض الحالات الطارئة خلال فترات ضعف السلطة المركزيّة.

وبالرغم من الأزمات والحالات الحرجة في بعض الأحيان ، فإن **تماسك الدولة** قد ظلّ من الأمور الواقعية التي لا جدال فيها ، طوال ما يناهز الثلاثة قرون. وأكبر دليل على ذلك النجاح الحفصي ، تعلّق السكان الواضح ، بمن في ذلك البدو ، لا بشخص هذا السلطان أو ذاك من سلاطين بني حفص ، بل بالأسرة المالكة. ذلك أنّ إفريقية قد تبنّت

بسرعة أولئك الملوك ذوي الأصل المغربي واعتبرتهم مدّة طويلة من الزمن كأنهم تابعون لأسرة مالكة وطنيّة ، بأتمّ معنى الكلمة ، أفلا يفسّر ذلك إصرارهم على البقاء على العرش خلال القرن السادس عشر ، حينما كان اسمهم يُعتبَر رمزًا أكثر منه قوّة حكومية حقيقية ؟

3 – العلاقات الخارجية :

لقد ظهرت إفريقية الحفصيّة بين الدول الإسلامية القائمة الذات في العصر الوسيط ، بمظهر لائق ، بل حتى ممتاز في بعض الأحيان ، وقد امتدّ نفوذها في بعض الظروف إلى بعيد. إلّا أن فترة الضعف الداخلي والتجزئة ، التي تمتدّ من عهد السلاطين الذين جاءوا مباشرة بعد المستنصر إلى عودة الوحدة على يدي أبي العباس ، قد كانت أيضًا بطبيعة الحال فترة تقهقر وضعف ، في ميدان السياسة الخارجية. ولم تضمن الدولة الحفصية وجودها ، كيف ما كان الحال ، إلّا بانتهاج سياسة متأرجحة بين التحالف والمناهضة ، مع الدولتين المغربيّتين الأخريين المنبثقتين هما أيضًا عن الأمبراطورية الموحّدية ، أعني دولة بني عبد الوادي بتلمسان ودولة المرينيّين بفاس . وقد يحدث أحيانًا أن تكون بجاية وتونس تابعتين لشقّين متنافسين ، الأمر الذي من شأنه أن يساعد على تحقيق مشاريع العدوّ. هذا وإنّ احتلال البلاد الحفصية ، مرّتين متتاليتين ومتقاربتين ، حوالي منتصف القرن الرابع عشر ، من طرف السلاطين المرينيّين ، يمثّل أدنى نقطة من ذلك الخط المنحدر. وقد مهّد لذلك الاحتلال نهوض المرينيّين في المغرب الأقصى ، ثم سيطرتهم على شمال إفريقية بتمامها وكمالها . ولم يتمكّن الحفصيون ، الذين كانت تنخرهم الاضطرابات الداخلية ، من مقاومة تلك الهجمة العسكرية المغربية الجديدة. إلّا أن ذلك المدّ الذي تصدّى له الأعراب الرحّل في إفريقية وأوهنت قواه الاضطرابات الداخلية في المرّة الثانية ، لم يدم طويلاً. واستطاع الحفصيّون بكلّ حزم أن يحقّقوا على نحو مثير للانتباه ، ذلك الانبعاث الذي مكّنهم خلال القرن الخامس عشر من استرجاع الهيبة التي كانوا يتمتّعون بها في القرن الثالث عشر. إذ أمكن لكلّ من الخليفة السلطان أبي فارس ثم عثمان ، خلال عهديهما الطويلين والمتّسمين بالحزم والورع ، أن يبلغا من جديد ، بل أن يفوقا مجد أبي زكرياء الأول والمستنصر. ففي عهد كلّ واحد منهما ، تجاوزت هيمنة الحفصيّين حدود مدينة الجزائر – التي أُلحِقَت أحيانًا بصورة مباشرة بالمملكة الحفصيّة – وامتدّت إلى الدولة التلمسانية التي تمّ احتلالها عنوة

وأصبحت خاضعة للسلطة الحفصية. كما قدّم سلاطين فاس عصرئذ شواهد الطاعة إلى سلاطين تونس أكثر من مرّة أو اتّخذوا تجاههم على الأقلّ موقفًا متّسمًا بالاحترام والإجلال. وقد تمّ بتلك الصورة الاعتراف بالهيمنة الحفصية في شمال إفريقية.

وأما خارج البلاد المغربية، فقد ظهر السلطان الحفصي، في أكثر الفترات الملائمة لسلطته، بمظهر أعظم ملوك الإسلام. من ذلك مثلاً أن عدّة مدن أندلسية (وتابعة لشمال المغرب الأقصى)، قد أعلنت عن ولائها للسلطان الحفصي، إثر تفكك الأمبراطورية الموحّدية. ولو أنه لم يستطع بدون شكّ الحيلولة دون تنفيذ سياسة «الاسترداد» خلال النصف الأول من القرن الثالث عشر، حيث كانت المساعدات التي وجهّها عن طريق البحر بلا فائدة. ولكن من الجدير بالملاحظة أن المدن المهدّدة قد التمست منه النجدة بكلّ إلحاح، كما سيلتمس إعانته ملك قشتالة بعد ذلك بمائتي سنة، بخصوص قضايا دولة غرناطة. وسيطلب آخر سلاطين غرناطة مساعدته، عندما تملّكته الحيرة أثناء الهجوم النّصراني النهائي.

ومن الجانب الشرقي، كانت العلاقات مع مصر ودّية في أغلب الأحيان، وذلك بالخصوص بمناسبة موسم الحجّ السنوي. ولئن تعذّر على الدوائر الرسميّة المصريّة الاعتراف لسلاطين بني حفص بلقب الخلافة، منذ رجوع الخلفاء العباسيين إلى الحكم في القاهرة، فإنها كانت تقبل رسائلهم التي تلقّبوا فيها بذلك اللقب. إلّا أنها قبل تلك العودة العباسية، قد اعترفت برهة من الزمن بالخلافة الحفصية في إفريقية. كما وجّه شريف مكّة بيعته إلى المستنصر ضمن رسالة رسمية حرّرها أحد الأندلسيّين. وبعد ذلك، في عهد أبي فارس، استمع الحجّاج القادمون من إفريقية، بكلّ اعتزاز، إلى ذكر اسم سلطانهم في خطبة عيد الأضحى، من بين أسماء كبار ملوك الإسلام.

ولقد كانت الدولة الحفصيّة منفصلة عن الأقطار المسيحيّة بالبحر. ولكن توسّع أروبا البحري والاقتصادي والعسكري الذي تأكّد منذ أواخر القرن الحادي عشر (ميلادي)، قد لحق بلاد المغرب في وقت مبكّر. وقد تعدّدت الاتصالات بين إفريقية الحفصية والأقطار المسيحية، في شكل يكاد يكتسي دومًا وأبدًا صبغة سلبية أو دفاعيّة من قِبَل إفريقية. فلم يقم رعاياها في بلاد النصارى إلّا بأعداد ضيئلة وبصورة نادرة (إذ لم يكن هناك أي قنصل حفصي تقريبًا في الخارج). وعلى وجه العموم، لم تكن تسعى هي نفسها إلى إقامة علاقات جديدة مع الدول المسيحية، مقتصرة عادة، على الصعيد الديبلوماسي، على تبادل السفراء الوقتيّين مع الدول التي أبرمت أو تريد أن تبرم معها معاهدات ديبلوماسية. وقليلاً ما كانت تبادر بإجراء مفاوضات مع تلك الدول حتى لو تعلّق الأمر باستعادة أو مواصلة علاقات

قديمة. ومن باب أولى وأحرى لم تكن تتدخّل أبدًا في الشؤون السياسية المسيحيّة. ولا يمكن أن نذكر مثالاً معاكسًا لذلك سوى الإعانة المحتشمة والمتواضعة للغاية، التي قدّمها المستنصر سنة 1267 إلى كونردان دي هوهنشتافن ضدّ شارل دانجو. وأمّا الواجب الديني المتعلّق «بالجهاد» ضدّ الدول المسيحية التي لا تربطهم بها علاقات ديبلوماسية، فإن الحفصيين لم يقوموا به عادة من تلقاء أنفسهم، إلّا بصورة معتدلة. وقليلاً ما كانوا يبدأون بالهجوم، إذا لم يتعرّضوا لأي اعتداء، باستثناء الجهاد في البحر الذي يكتسي صبغة غير رسمية وغير منظمة، كما أنهم لم يحاولوا أبدًا الاستيلاء على مناطق فيما وراء البحار. إلّا أن القرصنة، قد اتسع نطاقها، والحقّ يقال، خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر، مع ما كان يتبع ذلك من نهب لجزر وسواحل الحوض المغربي للبحر الأبيض المتوسط. وقد كانت ردود الفعل المسيحية عنيفة، مهدّدة الحفصيّين في عقر دارهم.

وكانت العلاقات السلمية بين الدولة الحفصية والدول المسيحية ترتكز من الناحية القانونية على معاهدات صلح وتجارة وملاحة متباينة من حيث المدّة ومتجدّدة بصورة تزيد أو تنقص. والجدير بالملاحظة أن تلك المعاهدات التي أصبحت مفصّلة أكثر فأكثر اعتبارًا من القرن الثالث عشر، كلّما اتّسع نطاق المراكز المسيحية في دار الإسلام، تعتبر بالضبط، ممهّدة لنظام الامتيازات القنصلية. وقد قلنا إن النصارى هم الذين كانوا يبادرون في أغلب الأحيان بإجراء المفاوضات. فبالرغم من أهميّة المداخيل التي كان يدرّها ديوان البحر على الخزينة الحفصية، كانت الدولة المسيحية هي الحريصة أكثر من السلطان، على ضمان حرية الملاحة والتجارة لفائدة رعاياها. وقد كان النصارى واليهود هم الذين يتعاطون التجارة فيما وراء البحار، أكثر بكثير من المسلمين. وخلال القرون الأخيرة من العصر الوسيط، احتكر الأسطول البحري التابع للجمهوريات الإيطالية، البندقية وجنوة وبيزة وفلورنسا، بصورة تكاد تكون مطلقة، النقل البحري بين إفريقية من جهة وبين إيطاليا والشرق، بما في ذلك المشرق الإسلامي، من جهة أخرى، وكان رعايا تلك الجمهوريات يسيطرون في الموانئ الحفصية على جزء هام من التجارة الخارجية، وقد كان هناك ما يدعو أصحاب صقلية والبروفانس وكذلك قطلونيا وميورقة إلى إقامة علاقات رسمية سلمية مع إفريقية فكانوا حريصين كلّ الحرص على تحقيق تلك الغاية. وبصورة استثنائية سعت بعض الدول المسيحية النائية إلى إبرام اتفاقيات تجارية مع الدولة الحفصية، مثل دولة النرويج التوسّعية في سنة 1262 وفرسان رودس في سنة 1478، حينما كانوا متخوّفين من قدوم الأتراك.

ومن بين جميع الدول الأجنبية ، لم تتحصّل من سلطان إفريقية على دفع ضريبة نقدية سنوية سوى صقلية . وقد ظلّت أسباب إبرام الاتفاقية المتعلّقة بتلك الضريبة ، غامضة . ويبدو أن تاريخها ، على الأقلّ في شكلها النهائي ، يرجع إلى عهد كلّ من السلطان أبي زكرياء الأول والأمبراطور فريدريك الثاني . وينبغي أن نرفض بصورة تكاد تكون قطعية الرأي القائل بأن ذلك التصرّف الحفصي يعتبر بمثابة التبعيّة السياسية . إذ أنه يتضمن في المقابل ضمان حرية الملاحة وحرية التجارة ، وربّما بعض المرابيح التي كان يدرّها على الخزينة الإسلامية ، ديوان البحر المموّل على وجه الخصوص بواسطة النصارى بالخارج . ويبدو أن تونس لم تكن تسدّد تلك الضريبة إلى صقلية بصورة منتظمة ودائمة . وقد لزم تنظيم صليبية لويس التاسع لإجبار المستنصر على استئناف دفع تلك الضريبة . وبعد اندلاع ثورة عيد الفصح بصقلية ، انتقل دفعها لفائدة الأرجونيّين وأصبح محلّ منازعات بينهم وبين آل أنجو المستقرّين في نابولي . وخلال تلك الفترة كانت مملكة أرجونة الحقيقية تحاول الحصول على تلك الضريبة لفائدتها أو التمتّع بضريبة أخرى . ويبدو أنها تمكنت في سنة 1314 من الحلول محلّ صقلية والحصول على ضريبة سنوية من الدولتين الضعيفتين والمنفصلتين ، تونس وبجاية . وبعد انقطاع طويل ، تمّ الاعتراف بوجوب تسديد الضريبة الحفصية إلى مملكة أرجونة ، بمقتضى المعاهدة التي أبرمها أبو إسحاق الثاني ووزيره ابن تافراجين سنة 1360 . وبعد ذلك ببضع سنوات تمكّن السلطان المقتدر أبو العباس (بصورة نهائية حسبما يظهر بالرغم من الادعاءات الأرجونيّة اللاحقة) ، من تخليص إفريقية من ذلك العبء التي لا شكّ أنه اكتسى بطول المدّة صبغة مهينة .

وبعد ارتقاء بطرس الثالث إلى العرش ، سعت مملكة أرجونة المسيطرة على قطلونيا وبلنسية ، إلى الزيادة من نزعتها الأمبريالية بواسطة الحملات العسكرية والبحرية في البحر الأبيض المتوسط . وقد كانت تقوم آنذاك ، بوصفها دولة عظمى ، بدور أساسي بالنسبة إلى العلاقات السياسية مع إفريقيّة . ولا حاجة لنا إلى التأكيد على أهمية ذلك التوسّع القطلوني الأرجوني الذي سيطغى على كامل تاريخ البحر الأبيض المتوسط حتى منتصف القرن الخامس عشر وسيمهّد ، إن صحّ التعبير ، للتوسّع الاسباني في عهد إيزابيل وفردينان وفي عهد شارل الخامس . وقد تدخّلت أرجونة بصورة متكرّرة وعميقة في شؤون إفريقية على اختلاف أنواعها خلال الربع الأخير من القرن الثالث عشر والربع الأول من القرن الرابع عشر . وقد كنا أشرنا إلى مسألة الضريبة الناجمة عن احتلال أرجونة لصقلية . ولكن منذ العهد السابق لثورة عيد الفصح بصقليّة ، كان بطرس الثالث قد تدخّل سنة 1272 في

الخلافات بين أفراد الأسرة الحفصية ، حين ساند الهجوم المظفّر للدعيّ أبي إسحاق ضدّ الواثق . وخلال نفس الفترة التي اندلعت فيها الثورة بصقلية ، أتمّ في سنة 1282 الاستعدادات للقيام بحملة عسكرية ضدّ القلّ ، بتواطؤ مع أصحاب قسنطينة ضدّ الحفصيّين بتونس . وقد فشلت الحملة ذاتها ، ولكن بطرس قد استعمل الأرض الإفريقية مطية للقيام بهجوم خاطف ضدّ ترينا كري . وفي سنة 1287 – 88 فكّر خليفته ألفونصو الثالث مليًّا في الإطاحة بالسلطان الحفصي أبي حفص ، سواء بواسطة السلطان المريني بالمغرب الأقصى أو بواسطة المؤمني المطالب بالعرش ، ابن أبي دبّوس الذي أبرم معاهدة معه وساعده في محاولته الفاشلة ضدّ تونس . وبعد ذلك ببضع سنوات أبرم الملك خايم الثاني معاهدة مع قشتالة حول قسمة إفريقية الشمالية المحتملة وتمّ الاعتراف له دون سواه بحقّه في كافة المناطق الواقعة شرقي المغرب الأقصى . وفي سنة 1314 أيضًا فكّر نفس ذلك الملك ، باعتباره الصديق الرسمي لسلطان تونس ابن اللحياني ، في مشروع احتلال إفريقية ، متعلّلاً بأمل اعتناق السلطان الحفصي للدين المسيحي .

وخلال تلك الفترة بالذات ، كان الجند المسيحي العامل في خدمة سلطان تونس ، يظهر بمظهر السلك الملحق بالجيش الأرجوني ، وقد كان ملوك أرجونة يسعون إلى مواصلة التحكم فيه . وفي غضون تلك الفترة أيضًا ، قدم الأسطول الحربي الأرجوني أو الميورقي ، مرّات متتالية ، يد المساعدة إلى الحفصيين في تونس أو في بجاية ، مقابل تعويضات مالية . وفي ميدان آخر من النشاط ، يبدو سلميًّا من حيث المبدأ ولكنه يمكن أن يفتح الطريق في وجه الاحتلال ، كان التدخّل القطلوني الأرجوني متأكّدًا أيضًا . فمنذ حوالي مائة سنة ، كان الاسبانيون من رعايا أرجونة هم الذين يقومون على وجه الخصوص بدور المبشّرين في البلاد الحفصية ، مثل ريمون مارتان والميورقي ريمون لول ، وقد كان هذا الأخير يقوم بنشاطه بالضبط خلال فترة المشروع المزعوم المتعلّق باعتناق اللحياني للمسيحية ، في حين لم يكن المبشِّر الآخر غريبًا عن قرار لويس التاسع الخاص بتحويل وجهة الصليبية نحو تونس لتنصير المستنصر. وحوالي سنة 1400 اعتنق الدين الإسلامي كاتب آخر ميورقي شهير ، انسالم تورميدا ، في العاصمة الحفصيّة ، حيث ألّف كتابًا باللغة العربية ، حظي بتقدير أبناء دينه الجديد ، وذلك للردّ على العقائد المسيحية .

وبعد فشل الملك بطرس في القلّ ، لم يكن الأرجونيون والقطلونيون هم الذين قاموا رسميًا باحتلال جزء لا يتجزّأ من الدولة الحفصية أعني جزر جربة وقرقنة . ولكن الأميرال روجير دي لوريا الذي قام بتلك العملية سنة 1284 – 86 بصورة شخصية ، كان يعمل في

خدمتهم ، وقد تحصّل مسبّقًا على موافقتهم . وبعد ذلك اعتبرت تلك الجزر ملكًا للعرش البابوي ثم أحيلت في آخر الأمر إلى ملك صقلية فريدريك أرجونة الذي عهد بولايتها طوال عدّة سنوات إلى القائد القطلوني ريمون مونتنير. ولم يتمكّن الحفصيّون من افتكاك جربة من أيدي النصارى إلّا في حدود سنة 1335.

وفي آخر القرن الرابع عشر قام أهل بلنسية وميورقة سنة 1399 بحملة صليبية ضدّ عنّابة باءت بالفشل بعد أيام قليلة (وكانوا قد قاموا بحملة مماثلة في السنة السابقة ضدّ تدلس). واكتفى الميورقيون بإشعال النار في القلّ أثناء عودتهم . وقد كانت تلك العملية تتمثّل في الواقع في حملة تأديبية ضدّ المغاربة الذين كانوا يقومون بغارات ضدّ السواحل الاسبانية. والجدير بالملاحظة أن ملك أرجونة مارتان ، قد وضع العملية المذكورة تحت رعايته ، دون أن يشارك فيها . وبالعكس من ذلك فإن الملك ألفونصو الخامس الذي سيستولي على نابولي فيما بعد ، قد استأنف تطبيق السياسة التوسّعية في البحر الأبيض المتوسط ، بجدّ السلاح ، وفكّر من جديد في احتلال جربة . فبعد سنوات من الغارات المتبادلة بين رعاياه ورعايا السلطان الحفصي أبي فارس ، هجم ألفونصو بنفسه على جربة سنة 1432. فأجبره السلطان الذي كان على رأس جيشه ، على الانسحاب . وقد كانت تلك الحملة تمثّل حتى القرن الموالي ، آخر هجوم مسيحي ضدّ إفريقية . والجدير بالملاحظة أن هدف تلك الحملة ، كما كان الشأن عدّة مرّات في الماضي وكما سيكون الشأن في القرن السادس عشر أيضًا ، كان يتمثّل في تلك الجزيرة التي تبدو لنا نائية ولكنها كانت قريبة جدًا من أوروبا ، وأصبحت اليوم بعيدة عن طرقات العبور الكبرى ، إثر ما أحرزته الملاحة من تقدّم.

وإذا استثنينا الغارة التي شنّها الجنوي فيليب دوريا سنة 1355 على حين غفلة وبدون جدوى ، على مدينة طرابلس المستقلّة آنذاك ، جرى هجومان كبيران آخران من طرف النصارى ضدّ إفريقيّة الحفصية ، خلال العصر الوسيط ، وهما صليبيّة لويس التاسع ضدّ تونس سنة 1270 والحملة العسكرية الفرنسية الجنوية التي شنّها دوق بوربون ضدّ المهدية سنة 1390 ، وقد سبقها قبل ذلك بسنتين احتلال قصير المدى لجزيرة جربة . هذا وإن الحملتين المذكورتين اللتين لم تساهم فيهما أرجونة بل إنها لم تنظر إليهما بعين الرضى ، قد كانتا تتسمان بصبغتهما الدولية وبالخصوص بتفوّق العنصر الفرنسي . ورغم أن المستفيد الحقيقي من الصليبية قد كان ملك صقلية شارل دانجو ، فإن مسؤولية إعلان الحرب على السلطان الحفصي يتحمّلها أخوه لويس التاسع الذي كان مدفوعًا بمشروعه الديني والوهمي المشار إليه آنفًا . وأما الحملة على المهدية في عهد أبي العباس ، مثل الحملة التي سيشنّها أهل بلنسية وميورقة ضدّ

عنّابة بعد ذلك ببضع سنوات ، فقد كان لها سبب واقعي وهو عقاب وردع القرصنة . ففي سنة 1390 كما في سنة 1270 أنزل الغزاة النصارى جنودهم غير بعيد عن مركز محصّن ، ولكنهم اضطروا إلى التفاوض دون التمكّن من الاستيلاء عليه ، متحصّلين على بعض المزايا المالية من السلطان الحفصي الذي استراح من رحيلهم بعد كلّ حساب.

وفي الجملة فإن أهم محاولات من هذا القبيل – المحاولتان المشار إليهما أعلاه ومحاولة ألفونصو الخامس في سنة 1432 – قد باءت كلّها بالفشل. فقد جرت جميع تلك المحاولات في فترات كانت فيها إفريقية الحفصية في عنفوان قوّتها ، وفي عهد أمراء حازمين وأقوياء. ولو حصلت في فترات أخرى ، لربّما أحرزت نصيبًا من النجاح ، على الأقل في المنطقة الساحلية. وقد ساهمت بدون شكّ النتيجة السلبية لتلك الهجومات في تعزيز النفوذ الحقيقي الذي كانت تتمتّع به الدولة الحفصية حوالي منتصف القرن الثالث عشر ، وقد استرجعته في آخر القرن الرابع عشر ، لمدّة تفوق المائة سنة ، سواء بالنسبة إلى الرأي العام في الأقطار المسيحية أو بالنسبة إلى العالم الإسلامي.

4 – الاقتصاد :

إذا اعتبرنا المكانة التي كانت تحتلّها إفريقية – حسبما يبدو – على الصعيد الدولي ، في ميدان المبادلات الدوليّة آنذاك ، ربّما يذهب بنا الظن إلى الاعتقاد في وجود ازدهار داخلي أكبر مما هو عليه في الواقع.

ذلك أن اقتصاد البلاد الذي يكتسي صبغة ريفية بالغة وحضرية أيضًا ، بقدر لا يستهان به ، كان يرتكز على الزراعة وتربية الماشية. وقد ساعد اتساع نطاق حياة الترحّل المترتّب على الغزوة الهلالية ، على تعويض زراعة الأرض بتربية الماشية ، في مناطق شاسعة من البلاد ، أوّلاً تربية الإبل والغنم ثم تربية البقر والخيول ، بالإضافة إلى تربية النحل والدجاج والحمام من طرف السكان المستقرّين. كما كان الصيد يمثّل موردًا هامًّا من موارد الرزق. وكان الصيد البحري في السواحل يرمي إلى اصطياد الأسماك ومن بينها التنّ أثناء مروره في السواحل في فصل الربيع ، وكذلك اصطياد المرجان في السواحل الشمالية والاسفنج والخزّ في عرض سواحل صفاقس. وكان صيد التن والمرجان مفوّضًا عادة إلى النصارى الأجانب. وأما الزراعات التي لم تكن تسعى إلى الامتداد إلّا أثناء فترات توفّر الأمن القصيرة المدى ،

فإنها تختلف بالضرورة من جهة إلى أخرى ، ولو أن الشعير الذي يمثّل أكثر الحبوب استهلاكًا كان موجودًا في كلّ مكان ، أما القمح (القمح الصلب دون سواه بدون شكّ) فإن له متطلّبات أكبر ، وقد كان مزدهرًا على وجه الخصوص في منطقتي قسنطينة وعنّابة وفي سهل باجة وماطر ، الوافر الإنتاج . وقد سلّمت بعض الأشجار المثمرة من عيث البدو ، منها النخيل في الواحات الجنوبية والزياتين التي ما زالت منتشرة إلى الآن في منطقة الساحل التونسية وأشجار التين المتفرّقة . كما نشير أيضًا إلى زراعة القوارص وغيرها من أنواع الثمار والقرعيّات والخضر. وقد استفادت البستنة من مهارة المهاجرين الأندلسيّين ، لا سيّما في ضواحي العاصمة . وكان الكتان والقنب يوفّران بعض الأنسجة هنا وهناك . كما كانت هناك نباتات عطورية مزروعة ونباتات صبغية تنبت بصورة طبيعية ، وتوجد أيضًا من بين النباتات الطبيعية ، بعض الأعشاب الصالحة لعلف الماشية أو لصناعة السلال . وكان الإسلام قد حرّم تربية الخنزير ، كما حرّم شرب الخمر ، وقد انجرّ عن ذلك تخفيض مساحة الأراضي المخصصة لزراعة الكروم . أما التين الهندي (الصبّار) ، فإنه لم يظهر بعدُ في البلاد المغربية . وأخيرًا نجد من بين المواد المعدنية كثيرًا من الملح وقليلاً من الرصاص والحديد وكميات كافية من الطين ، وكذلك في بعض المناطق ، الحجر الصالح للبناء والجبس والكلس .

وقد كانت الصناعات الريفية أو الحضريّة تتزوّد أساسًا من إنتاج البلاد ذاته ، باستثناء المعادن النفيسة المستوردة في أغلب الأحيان من الخارج . وتتمثّل تلك الصناعات أولاً وبالذات في طحن الحبوب واستخراج الزيت . ثم تأتي صناعة الجلد ، وهي مادّة متوفّرة بكثرة ، والغزل والنسيج والخزف وصناعة الحصائر والحلفاء والدباغة وصناعة البلور والشمع والصابون والنقش على الجبس أو الخشب وصناعة البناء .

هذا وإننا لا ندري شيئًا عن الصيغ القانونية والاجتماعية لاستغلال الأرض ، ولو إننا نعلم أنها كانت تخضع بصورة تزيد أو تنقص حسب المناطق والحالات ، للشريعة الإسلامية أو للعرف . ولا يبدو أن رقّ الزنوج المجلوبين من السودان أو البيض من ذوي الأصل الأروبي ، قد ساعد على الزيادة في الإنتاج بصورة محسوسة . ذلك أن تبعية الأفراد والمجموعات فيما بينهم ، كانت تبرز بصور مختلفة يصعب علينا تصنيفها أو تعريفها . ومثال ذلك وضعية الخمّاس التي كانت موضوع مجادلات قانونية مطوّلة وكذلك وضعيّة راعي الماشية المتعاقد . إذ يصعب التمييز بين تلك الوضعية ووضعية الأجراء . حيث يكاد يخفي الجمع بين الوضعيتين ما ينطوي عليه من روابط الولاء . وقد كانت الملكية العقارية إما تامة وكاملة أو غير قابلة للتفويت من حيث المبدأ سواء بوصفها ملكًا مفوّتًا فيه أو بوصفها وقفًا مؤبّدًا .

وكانت في غالب الأحيان إمّا على الشياع بين المتشاركين في الإرث ، أو اشتراكية بين أفراد نفس القبيلة . وهناك استغلال جماعي مفروض بواسطة العرف ، يمثّل الحالة الانتقالية بين الملكية الاشتراكية والملكية الفردية . ويبدو أن الضيعات الزراعيّة الكبرى لم تكن تمثّل القاعدة العامة ، باستثناء الأراضي التابعة للسلطان أو لبعض كبار رجال الدولة . وفي المدن كان أصحاب الصناعات اليدوية منضمّين إلى مجموعات حرفية ، وكانت لكلّ مجموعة «سوقها» و«أمينها» . ولم يرتفع الانتاج في أيّ مكان فوق مستوى المرحلة العائليّة أو الحرفيّة .

وتقابل نظام العمل الذي بقي بدائيًا ومتحجّرًا ، طرق فنيّة متّسمة بصبغة تقليدية فائقة ومتخلّفة أكثر فأكثر بالمقارنة مع أوروبا . فلم تشهد الزراعة والصناعات الريفية أيّ تقدّم تقريبًا ، بالنسبة إلى العصور القديمة . وربّما لم تتطوّر سوى الفنيّات المائية ، تحت تأثير المشرق أو الأندلس . وسوف لا يحدث أي تجديد في هذه الميادين حتى فترة الاحتلال الفرنسي . وحتى بالنسبة إلى الصناعات الحضرية ذاتها ، لا يصحّ أن نتحدّث عن تقدّم حقيقي ، بخصوص الفترة التي نحن بصدد درسها ، فقد اتّخذت شكلاً يكاد يكون نهائيًا في أوائل العصر الوسيط ، عندما اعتنقت إفريقية الإسلام ؛ ولا يبدو أن أساليبها الفنية قد تحسّنت خلال العصر الحفصي . فقد كانت إفريقية تابعة لأوروبا في ميدان الاكتشافات أو الاستعمالات المادية المفيدة ، كالورق والأقمشة والأسلحة النارية وصنع السفن والملاحة . وأما بالنسبة إلى المحاصيل ، فممّا لا شكّ فيه أن الإنتاج الحفصي لم يكن مرتفعًا للغاية ، ذلك أن الجفاف وتخريبات الرحّل كثيرًا ما كانت تعوق الزراعة المتخلّفة والخفيفة ، المحصورة في مساحات محدودة للغاية . وبالرغم من محاولة النهوض بالاقتصاد في عهد بعض كبار السلاطين ، وبالرغم من تطوّر الحياة الحضرية – فقد كانت تونس بالنسبة إلى ذلك العصر تعتبر مدينة كبيرة جدًّا – وبالرغم من حماس كثير من الحرفيّين ، فإن هؤلاء لم يكونوا يتميّزون بحرصهم الشديد على الجودة ، لا في مستوى التنظيم العام ولا في مستوى العمل الفردي .

ولعلّ انعدام التطوّر بصورة تكاد تكون تامة ، يبرز بشكل أوضح في الطرق التجارية التي كان يستعملها أهل إفريقية المسلمون فيما بينهم . فبالإضافة إلى الدكاكين الثابتة ، كانت توجد في كامل أنحاء البلاد أسواق يومية أو أسبوعية ، ولم يكن هناك أيّ أثر للعربات ولا للطرقات . فكان الناس يستعملون الدوابّ للتنقل ويفضلون السفر في قوافل لاتّقاء هجومات «الأعراب» أو قطّاع الطريق . وكانت القوافل الإفريقية تتحوّل إلى الخارج لتبادل البضائع في إفريقية السوداء أو في مصر والحجاز ، بمناسبة موسم الحج السنوي . وقد كان

تحريم الربا يمثّل عائقًا مستمرًا في وجه المعاملات ، ولو أن بعض الناس كانوا يتحايلون حول قانون التحريم . وكان البيع بالمزاد العلني يقع في الأسواق ، كما كانت المقايضة معروفة بدون شكّ في بعض المقاطعات . ومن بين أنواع الشركات الشائعة ، لم تكن شركات التوصية جائزة إلّا عن طريق المساهمة نقدًا . وأما التجوّل لبيع البضائع لحساب الغير ، فقد كان ينتمي عادة إلى نظام الإجارة . على أن بعض اليهود والنصارى ، لا سيّما بالنسبة إلى التجارة الخارجية ، كانوا يستعملون طرقًا فنيّة متطوّرة أكثر ويعمدون إلى تجديد أساليبهم ، بغية تيسير المعاملات أو الزيادة من حجمها . ولكن مجموع الأهالي من التجار كانوا بمعزل عن تلك المحاولات الأروبية في ميدان المعاملات ، التي كانت تشهدها الموانئ الحفصية في كلّ آن وحين.

وقد كانت إفريقية – كما سيكون الأمر أيضًا في العصور الحديثة – تصدّر بالخصوص المواد الخام (وفي مقدّمتها الأصواف والجلود ثم الزيت والتمور والقمح والملح والشمع والشبّ والرصاص والمرجان والتن المملّح) وكميات قليلة من المواد المصنّعة (لا سيّما الأقمشة) . وفي المقابل كانت تستورد بعض المواد الغذائية التكميلية (من بينها التوابل والمواد الطبية) والعطور والأنسجة والأقمشة والورق والخشب والمعادن والأسلحة والمجوهرات . كما كانت تستورد أيضًا العبيد السود . هذا وإن بُعد البلدان المنتجة أو المستوردة ، يزجّ بإفريقية بصورة إيجابية أو سلبية ، وبصورة مباشرة أو غير مباشرة ، في دورة مبادلات واسعة النطاق تشمل على حدّ السواء فلندريا والسودان ، كما تشمل الأصقاع الآسيوية النائية . ويمكننا أن نلمس شيئًا من تلك الصبغة الدولية ، إذا اعتبرنا لا فحسب الأسماء المستعملة في شمال إفريقية لتعيين بعض البضائع الأجنبية ، بل أيضًا أصل بعض الكلمات الأروبية ، مثل الكلمة الفرنسية «bougie» (أي شمع بجاية) أو الكلمة الاسبانية «guadameci» (أي الجلد المصنوع حسب طريقة غدامس) . ولكن الميدان الذي قامت فيه إفريقية – والبلاد المغربية برمّتها بدون شكّ – بدور بارز خلال القرون الأخيرة من القرن الوسيط ، إنما يتمثّل في تسويق وتوزيع الذهب عبر العالم . في شكل قُراضة أو سبائك أو نقود ، كانت إفريقية تنقل إلى أروبا قسمًا كبيرًا من ذلك الذهب الذي كانت تجلبه من عند الزنوج فيما وراء الصحراء .

إلّا أن البضائع التي كانت تتبادلها إفريقية الحفصية مع الخارج ، بالرغم من فائدتها وتنوّعها ، لم يبلغ حجمها المقدار الكفيل بتغيير الاقتصاد العام للبلاد رأسًا على عقب . ذلك أن الصادرات المترتبة بالخصوص على طلبات أناس من الخارج ، لم تكن تدرّ أرباحًا كبيرة على أبناء البلاد . وقد كانت الحكومة السلطانية تسعى بحقّ ، اجتنابًا لنقص الموادّ الغذائية ، إلى منع أو تحديد تصدير مادة غذائية مثل القمح المرغوب فيه بالخصوص من طرف إيطاليا

الشمالية . أما الواردات ، فقد كانت تمثّل لا محالة تكملة سعيدة للإنتاج المحلّي الضروري بالنسبة إلى بعض المواد التي لا تنتجها البلاد هي نفسها ، ولكنّها لا يمكن أن تكفي ، من الناحية الغذائية على وجه الخصوص – بالرغم من ورود الحبوب المستوردة بالخصوص من إيطاليا الجنوبية – لتدارك النقص الناتج عن المناخ والمتفاقم من جرّاء تصرّفات الرحّل وانعدام الأمن .

وقد كان أهل إفريقية يرتدون ملابس بسيطة وقليلة . وكانت مساكنهم لا تتضمّن كثيرًا من الزينة ، ما عدا بيوت بعض الأثرياء أو بعض قصور الأمراء . وكان أثاثهم يكتسي في كلّ مكان تقريبًا طابعًا بدائيًا . وأما أغذيتهم المتكوّنة أساسًا من الشعير والزيت ، فإنها تكاد تكفي لسدّ الحاجات الضرورية لأغلبيّة السكان . ولكنّ قسمًا هامًّا منهم –كما هو الشأن عصرئذ بالنسبة إلى العوام في أروبا – كان يكتفي ببعض الأطعمة الحقيرة . ولكن في فترات الاضطرابات السياسية وفي سنوات الجدب المتكرّرة ، سرعان ما تنتشر المجاعة وتفتك بالعباد . كما كانت الأوبئة التي ستنتشر بكثرة في العصور الحديثة ، تفتك بالبلاد المغربية بصورة دوريّة ابتداءً من تاريخ الطاعون العالمي الذي ظهر في منتصف القرن الرابع عشر . وقد تسبّبت إحدى تلك الأوبئة في إقفار مدينة تونس سنة 1468 – 69 .

5 – **القِيَم الروحيّة** :

لئن بدت الأحوال المادية في آخر الأمر منحطّة ، بالرغم من بعض الاستثناءات المتعلّقة بالطبقة الاجتماعية الراقية القليلة العدد ، فكيف كانت الحالة في الميدان **الروحي**؟

لقد كان **الدين** ، كما هو الشأن في سائر البلدان الأخرى في العصر الوسيط ، يمثل عاملاً أساسيًّا . ولقد لاحظنا المكانة المرموقة التي كان يحتلّها في أجهزة الدولة . وكان الشعور بالانتماء إلى الإسلام ، قويًّا لدى جميع المسلمين ، مهما كانت درجة امتثالهم لأحكامه . وكان المذهب الرسمي المقبول من طرف أكبر عدد من سكّان إفريقية يتمثّل في المذهب المالكي الذي استرجع شيئًا فشيئًا جميع حقوقه ، بعد الاحتجاب الذي فرضه عليه المذهب الموحّدي الحكومي . وقد شهد النصف الثاني من القرن الثالث عشر تلك النهضة المالكيّة الموافقة لطموحات المغرب الإسلامي بتمامه وكماله تقريبًا ، بفضل عمل نخبة من العلماء ، نخصّ بالذكر منهم قاضي قضاة تونس ابن زيتون الذي تابع دراسته في المشرق .

وقد تركهم سلاطين بني حفص يقومون بذلك العمل ثم انضموا هم أنفسهم إلى مذهب أهل السنة ، مع محافظتهم على بعض خصائص المذهب الموحّدي.

والجدير بالملاحظة أن ذلك المذهب السني ، بالرغم من صرامته من حيث المبدأ ، قد توافق في الواقع مع بعض بقايا المعتقدات السحرية أو الوثنية الراسخة في العقلية الشعبية والظاهرة من خلال طقوس الحياة العائلية أو العمل. ألم يعمد ذلك المذهب إلى إدماج بعض تلك الطقوس الدينية وتبنّي الاعتقاد في الجنّ وفقًا للتعاليم القرآنية؟ ولكنه كان يحرص على معاقبة شتم الدين وأعمال السحر ويسعى إلى إلغاء الأعياد القديمة السابقة للإسلام والمرتبطة بالتقويم اليوليوني (الذي بقي يمثّل التقويم الزراعي إلى يومنا هذا). وكانت تعاليم ذلك المذهب متبّعة بحذافيرها في المدن أكثر من الأرياف ، ومحترمة على وجه الخصوص فيما يتعلّق بالاحتفال بالعيديْن وصوم رمضان. ومن المستحدثات الدينية ، الاحتفال بالمولد النبوي الذي بدأ في أول الأمر في المشرق ثم انتقل إلى المغرب الأقصى ، وتمكّن في آخر الأمر من التغلّب على مناهضة رجال الدين في إفريقية التي استقرّ فيها نهائيًا حوالي سنة 1400.

وكان الدين يسيطر عمليًّا على التعليم ، لا فحسب بواسطة انتداب المدرّسين ، بل بواسطة مواد التدريس التي تكاد تكتسي صبغة دينية أو دينية – شرعية خالصة ، من المدرسة القرآنية الابتدائية [الكتّاب] إلى أعلى درجة من الدروس الملقّنة في المدارس أو المساجد. وهنا أيضًا تبنّى المذهب المالكي مؤسسة ناشئة في المشرق ، وهي «المدرسة» الرسمية المعدّة لتكوين موظفين منسجمين. فإلى جانب مدرسة القصر ذات الصبغة الموحّدية الخالصة أقام الحفصيون خلال القرن الثالث عشر في عاصمتهم ، للمرّة الأولى في شمال إفريقية ، مدارس عمومية وحضريّة متأثرة بالمثال الموحّدي في أوّل الأمر قبل أن تنتقل بأكثر ما يمكن من الوضوح إلى المذهب المالكي.

كما استولى ذلك المذهب بصورة تكاد تكون تامة على جميع دواليب القضاء. وقد كانت أحكامه العقائدية أو الفقهيّة متطابقة مع الشريعة. إلّا أن ممثّليه المؤهلين والمحترمين أكثر من أيّ كان ، مع حرصهم على تطبيق المذهب في اتجاه تقليدي بما فيه الكفاية ، لم يتردّدوا في التخفيف شيئًا ما من أحكامه ، عبر مفاهيمه الثابتة والتوفيق بينه وبين مقتضيات العصر أو عادات البلاد ، بالنسبة إلى بعض المسائل. وحول بعض الفروع «داخل المذهب» يمكن لمدرستي بجاية والقيروان أن تختلف مع مدرسة تونس المزدهرة آنذاك. وقد طغت شخصية الإمام ابن عرفة في العاصمة الحفصيّة على كامل النصف الثاني من القرن الرابع عشر. وكان اسمه يرمز إلى تفوّق ذلك المذهب المالكي المحترم «للعرف» المحلّي والذي كان يحاول التوفيق

بينه وبين الشريعة والراغب في آن واحد في إيجاد حلول جديدة ولكن حذرة ، بالنسبة إلى بعض الحالات المحدودة ، والمتّسم بصبغة محافظة في جوهره كما في أعمق نواياه. وبعد هذا الشخص العظيم ، لم يظهر إلّا بعض الأتباع. وسوف لا يشهد القرن الخامس عشر تنشيط الحياة الدينيّة إلّا بواسطة الحركة «الصوفية» التي نشأت في المشرق ، ثم انتشرت شيئًا فشيئًا ، اعتبارًا من العصر الموحدي في جميع أنحاء الغرب الإسلامي ، انطلاقًا من المغرب الأقصى.

وقد كانت **للحركة الصوفيّة** ، قبيل الاستقلال الحفصي ، قواعد متينة في مناطق مختلفة من المغرب الأدنى. وكان قد ظهر في بجاية في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الأندلسي سيدي أبو مدين الذي تكوّن في المغرب الأقصى والمشرق وأصبح قدوة لغيره ، وبدأ منافسوه وأتباعه ينتشرون بعده في كلّ مكان. ثم ظهر في عهد أبي زكرياء الأول التأثير البالغ في مدينة تونس لشيخ آخر من شيوخ التصوف ، وهو المغربي سيدي أبو الحسن الشاذلي الذي ترك بها تلامذة كثيرين من رجال الصلاح قبل أن يتحوّل إلى المشرق ، من بينهم امرأة ، وهي للاّ المنوبيّة الذائعة الصيت. وبعد ذلك برز عدد كبير من الأولياء في كلّ مكان ، من منطقة قسنطينة إلى منطقة طرابلس ، وعلى وجه الخصوص في منطقة الساحل والقيروان والجريد. وقد تميّز عليهم واحد منهم في مدينة تونس خلال القرن الخامس عشر ، بما حظي به من شعبيّة لا مثيل لها ، وهو الوالي الصالح التونسي سيدي أحمد بن عروس من ذوي الأصل المتواضع ، الذي أقام مدّة من الزمن في المغرب الأقصى. وفي نفس تلك الفترة برزت بلدتان في الساحل ، هما قصور الساف والشابة ، باعتبار كلّ واحدة منهما مهد عائلة صوفية سيكون لها مستقبل زاهر.

والجدير بالملاحظة أن هذه الحركة الصوفية التي كانت خالية من كلّ طرافة عقائدية ، قد كانت مقرونة في أوّل عهدها باتجاه عقلاني محترم غاية الاحترام. فقد توفّق أبو مدين إلى تحقيق نوع من الاندماج بين دقائق التصوّف الأندلسي المشرقي وبين الحماس الفظّ الذي كان يتّسم به كبار المتصوّفين المغاربة الأوائل. وقد زاد أبو الحسن الشاذلي من النزعة الشعبية وساهم مساهمة فعّالة في نشر الظاهرة «المرابطيّة» المتمثّلة في الاعتراف بصلاح الشيخ حيًّا وميّتًا والميل إلى الأشياء الغريبة. هذا وإن التعاليم الصوفية ، رغم أنها لم تكن دائمًا على غاية من الصفاء ، قد ساهمت إلى حدّ ما في الرفع من مستوى العامة الذهني والأخلاقي. وكانت «الزاوية» التي يعيش فيها الشيخ ويعلّم أتباعه ، عبارة عن بيت عبادة وتربية. كما ساعدت العقيدة الصوفية على نشر العقيدة الإسلامية بلا زيادة ، لدى عامة الناس ولدى الضالّين. من ذلك أن «الأعراب» النهابين كانوا يتوبون «ويرجعون إلى الله» ، تحت التأثير النافع لتلك

التعاليم. بل أن البعض منهم قد أحدثوا في أواخر القرن الثالث عشر حركات إصلاحية ، كانت لها آثار عسكرية وسياسية في منطقة السباسب التونسية وجنوب منطقة قسنطينة.

وفي القرن الموالي ، في حين تتواصل إحدى تلك الحركات حتى حوالي سنة 1340 ، يزداد أكثر فأكثر الدور الاجتماعي الذي يقوم به شيوخ التصوّف ، لا سيّما في الأرياف. وقد أصبحت زواياهم مآوٍ للفقراء والعجّز ، يتعذّر انتهاك حرمتها. وحول تلك الزوايا وما تضمّه من ضريح مقدّس ، إثر وفاة الشيخ ، انتعشت بعض القرى من جديد أو أحدثت من عدم ، وهكذا تعدّدت القرى التي تبدأ أسماؤها بلفظ «سيدي» . وقد كان الأولياء المحليون يحظون باحترام البدو الرحّل ، ويقومون بالنسبة إليهم ، في كثير من المناسبات بدور الوسطاء. كما تعدَّدَتْ وتَحَسَّنَتْ علاقاتهم مع السلطة الرسمية ، لا سيّما وقد قبلهم المذهب المالكي الرسمي بعدما نفر منهم. وعلى الأقل ، فقد أصبح العلماء متسامحين مع نوع من التصوّف المعتدل ذو السلوك الطيّب وموافقين عليه ، مع بعض الشروط.

وخلال القرن الخامس عشر اتخذت الحركة الصوفية أكثر فأكثر شكلاً شعبيًا ، ربّما تحت تأثير المغرب الأقصى من جديد ، حيث ظهرت نهضة صوفية عارمة ، وقد أصبحت صبغتها العقلانية هزيلة ومظاهرها الخارجية على غاية من الشذوذ. ويعتبر سيدي ابن عروس أحسن مثال لأولئك الأولياء ذوي السلوك الغريب بل المثير للحيرة ، وذلك بالرغم مما اكتسبه من حظوة لدى السلطان بصور علانيّة. إلّا أن الحركة الصوفية التي أصبحت تكتسي صبغة روحية أدنى مما كانت عليه في الأصل ، قد كانت في متناول الجهلة من العوامّ وأحرزت لديهم على نجاح باهر. وستتجلّى حركيّتها الاجتماعية والسياسية على وجه أكمل ، اعتبارًا من الأزمة التي تعرضت لها الدولة في القرن السادس عشر ، وذلك من خلال «الطرق» الدينيّة أو الصوفية التي عرف العصر الوسيط بوادرها بصورة غير منظمة مع أتباع أبي الحسن الشاذلي أو ابن عروس.

* * *

.بالرغم من مجانية التعليم أو ثمنه الزهيد ، وبالرغم من سهولة مزاولة التعليم من الدرجة الابتدائية بل حتى من الدرجة المتوسطة ، بالنسبة إلى أبناء المدن والقرى الكبرى ، فإن التعليم قد بقي في آخر الأمر حكرًا على أقلية ضئيلة. وكانت النساء أقلّ حظًّا من الرجال في هذا الميدان ، حيث كنّ في معزل عن الحياة الاجتماعية الخاصة بالذكور ، ولم يكن لهنّ أيّ حساب ، إلّا ما قلّ وندر ، في النشاط الثقافي التي كان يقوم به المسلمون في إفريقية. وقد

كانت المراكز الثقافية والفكرية الحفصية تتمثّل في العاصمة وعدد كبير من المدن الكبرى مثل بجاية والقيروان وقسنطينة ، وبدرجة أقلّ بعض مدن الجنوب والجنوب الشرقي . فقد تأسّست مكتبات – تضمّ مخطوطات بطبيعة الحال – في المساجد والمدارس وأحيانًا الزوايا . وممّا لا شكّ فيه أن أثرى تلك المكتبات كانت تتمثّل في خزائن الكتب التي أسّسها السلاطين في قصورهم في أول الأمر ، ثم في الجامع الأعظم بتونس في القرن الخامس عشر.

هذا وإن **الإنتاج الفكري أو الفني** في العهد الحفصي لم يكن في الجملة يتميّز بأية صبغة جديدة للغاية . ذلك أن إفريقية لم تنتج أو تكاد ، أي شيء جدير بالملاحظة من بنات أفكارها . كما أن التأثيرات الواردة من المغرب الأقصى أو الأندلس عن طريق المهاجرين أو المسافرين أو من المشرق عن طريق الحجاج الراجعين إلى وطنهم ، لم تكن كافية لإحياء الرصيد الإفريقي القديم ، إلى حدّ تحقيق ازدهار بعض الآثار الإبداعيّة أو ذات القيمة الرفيعة . فلا غرابة إذا ما رأت أروبا نفسها ، اعتبارًا من القرن الرابع عشر ، غير محتاجة إلى اقتباس بعض المعارف عن أهل إفريقيّة . فمنذ القرن الموالي لم تعد إيطاليا تقتبس عنهم أيّ شيء سوى المعلومات الطبيّة . ذلك أنّ الطّب الذي يدرّسه المسلمون – وينبغي التأكيد على ذلك – (من بينهم عدد كبير من الأندلسيين والمغاربة وكذلك ذرية «الأشراف الصقليّين») ، قد كان يمثّل العلم الوحيد تقريبًا الذي برزت فيه إفريقيّة في العهد الحفصي . وإلى جانب ذلك كانت توجد بعض الدراسات المتواضعة المتعلّقة بعلم الفلك وبعض الأبحاث الأقل صبغة علمية ، المتعلّقة بعلم التنجيم .

ومع ذلك ، فإن النصف الثاني من القرن الرابع عشر يعتز بظهور أكبر عالم من علماء المغرب في الميدان الفكري ، ألا وهو العالم التونسي المولد والأندلسي الأصل ، عبد الرحمان ابن خلدون . إلّا أن تأليفه التاريخي لا ينتسب إلّا جزئيًا ، إلى مسقط رأسه إفريقية التي غادرها مرّات متتالية للقيام بمغامرات طويلة في الناحية الغربية ، ثم اضطرّ في آخر الأمر إلى مهاجرتها نهائيًا والاتجاه صوب المشرق . ولكن ذلك التأليف ، بواسطة «مقدّمته» أكثر من الكتاب نفسه ، قد أصبح يمثّل أكبر مفخرة حقيقية بالنسبة إلى شمال إفريقية . ذلك أن الصبغة «الحديثة» التي تتميّز به طريقة ونظريات ابن خلدون في تحليله للمجتمع وتطوّره ، هي التي تفسّر اكتشاف ذلك المؤلف بإعجاب من طرف علماء أروبا منذ ما يقرب من مائة سنة خلت ، وما يحظى به من تقدير في الوقت الحاضر لدى كافة المثقفين المسلمين. إلّا أن هذا الرجل العبقري المنفرد وهذا الرائد ، قد أثار في عصره وفي وطنه ، معارضة أكبر ممثّل للمواقف التقليدية آنذاك ، أعني الإمام ابن عرفة الذي تغلّب عليه طوال عدّة قرون .

ومن بين المصنّفات الحفصية ، كانت كتب الفقه وافرة ، سواء قبل أو بعد ظهور «حدود» ابن عرفة التي كانت تعتبر من الكتب المدرسية المشهورة . وهي عبارة عن مؤلّفات أو كتب وجيزة ، وأبحاث جدلية وشروح ومجموعات فتاوى . ولم تكن تخلو – على الأقلّ البعض منها – من بعض المزايا مثل الإيجاز والوضوح والمعرفة ، وأحيانًا مراعاة الواقع الملموس على نحو مفيد ، في خضمّ الاعتبارات النظرية . ولكن الجانب المدرسي هو الذي كان طاغيًا في أغلب الأحيان ، لا سيّما بالنسبة إلى الشروح المستمدّة رأسًا من التعليم الذي أصبح – والحقّ يقال – متسّمًا بالرتابة .

ومن ناحية أخرى ، فإن أصحاب الحوليات الحفصية من رجال البلاط الذين كانوا ينقلون أخبار الوقائع التاريخية بصورة جافة ، قد قدّموا إلينا معلومات ثمينة ، بالرغم من نقائصهم . كما تعتبر تراجم ومناقب الأولياء بالنسبة إلينا ، من المصادر البالغة الأهمية ، إذا طرحنا منها العناصر المشبوه فيها . إلّا أن الفائدة الأدبية المنجرّة عن تلك المؤلفات تكاد تكون معدومة ، حيث لا نجد فيها إلّا نزرًا قليلاً من الروايات الممتعة . أما النثر الفني فقد لاذ بديوان الرسائل التابع للحكومة السلطانية ، حيث كان الكتاب يتنافسون بأسلوبهم البديع – أعني الأسلوب المسجّع والغامض والمبهم – مع كتاب الرسائل الرسمية في البلدان الإسلامية الأخرى . ومع ذلك ، في ميدان كتب الرحلات التي تجمع بين الجانب الجغرافي والتاريخي والأدبي ، توفّق التجاني في أوائل القرن الرابع عشر إلى تأليف كتاب جدير بالتنويه ولكنه لا يخلو من بعض النقول . على أن وفرة الاستشهادات الشعرية الواردة فيه تنمّ عن ذوق الشاعر وجمهوره .

ذلك أنّ الطبقات العليا من المجتمع كانت تقدّر الشعر الكلاسيكي حق قدره . كما كان جلّ الأدباء يحاولون نظم الشعر بدرجة من التوفيق تزيد أو تنقص . وكان السلاطين يستقبلون الشعراء ويجازونهم على مدائحهم ، وقد كان عدد كبير منهم من الأندلسيّين . وكان بدون شكّ شعر المناسبات أكثر الأشعار تواترًا ، من مدح ورثاء وهجاء . ولكن الشعراء كانوا يهتمّون أيضًا بالوصف ، شيئًا ما ، على غرار الشعراء الأندلسيين المتحذلقين ، في حين كان بعض الأدباء المتديّنين ينظمون القصائد الدينية إلى جانب القصائد المدرسية الموضوعة من طرف بعض الناظمين . وقد كانت أغراض أحسن القصائد نظمًا ، اصطناعية . فبالرغم من تمتع بعض الشعراء بموهبة حقيقية ، كان تعلّقهم بالقوالب والمقاييس البالية يحول بينهم وبين التعبير المباشر عن أفكارهم ومشاعرهم . ولم تكن الموشّحات الأندلسية التقليدية من حيث اللغة لا من حيث الشكل ، سوى دليل على وجود حريّة غير كافية في هذا الميدان . وكانَ

شعراء البدو ينظمون بعض القصائد المطوّلة باللغة الدارجة أو على الأقل بلغة قريبة منها ، دون التخلص من النماذج الصحراوية القديمة. وحول الشعر الشعبي المنظوم بلهجة أهل مدينة تونس ، والذي كان موجودًا في القرن الرابع عشر ، لا نملك أي وصف وثيق الصلة بالموضوع ولا أي نموذج.

أما فيما يتعلّق بالفنون بأتمّ معنى الكلمة ، فإن معلوماتنا الناقصة في هذا الميدان تدعونا إلى توخّي الحذر. ولكن في هذا المجال أيضًا ، وإلى أن يأتي ما يخالف ذلك ، يمكن أن نعتقد أن العصر الحفصي لم يكن عصر ازدهار ، لا من حيث تألّق الاتجاهات السابقة ولا من حيث الابتكارات الجديدة. ويبدو أن تحريم الصور كان معمولاً به بدقّة. كما أن الموسيقى «الأندلسية» التي دخلت إلى إفريقية في أوائل القرن الثاني عشر قبل الغزوة الموحّدية ، قد كانت سائدة في المدن على حساب الموسيقى العربية البربرية الأقل رونقًا ، التي أجليت إلى الأرياف. وكان بعض الحرفيين المتقنين والمجتهدين يصنعون بمهارة فائقة الجلد والخشب ، ويتعاطون بنجاح فنّ التزويق داخل البيوت الفاخرة ، أي فنّ النقش على الجبس الذي كان معروفًا في إفريقية منذ القرن الحادي عشر. كما أن فنّ الخزف المطلي الذي رجع من اسبانيا في القرن الرابع عشر ، بعدما أدخلت عليه عدّة تحسينات ، كان يعتبر أيضًا منذ أوائل العصر الوسيط ، من اختصاصات إفريقية. ولكننا لا نعلم أيّ شيء حول الزرابي والأقمشة والمطرّزات. وأخيرًا فإن الفن المعماري لا يحتوي على أي عنصر جديد بالملاحظة ، باستثناء التأثيرات المغربية المحدودة التي يرجع تاريخها في الجملة إلى القرن الثالث عشر. وقد أقيم قصر باردو الأوّل في القرن الخامس عشر ، وفقًا للذوق الاسباني. كما كانت توجد بعض الاقتباسات المأخوذة من المشرق ، ولكن بكثير من الاحتشام. وفضلاً عن ذلك ، فإن الأمراء الحفصيّين لم يكونوا مولعين كثيرًا بالبذخ وبناء المعالم الضخمة. ذلك أن المساجد والمدارس التي أسّسوها ، وحتى قصورهم – لو أمكننا الاطّلاع عليها – لم تكن مماثلة ، لا من حيث الجمالية المعمارية ولا من حيث روعة الزخرف ، للإنجازات المعمارية الكبرى الأندلسية المغربية التي تحقّقت في القرن الرابع عشر.

* * *

على أن هذا النقص في النهضة الفنية والحركة الإبداعية ، لم يكن خلال العصور الموالية من الأمور التي لا رجعة فيها ، ذلك أن البلاد التونسية التي ستتعزّز عسكريًّا في العهد

التركي ، ستشهد انبعاثًا فنيًّا ، سواء في الميدان الديني أو غير الديني . ولكن العلامة الأخطر ، بالنسبة إلى المستقبل ، فيما يتعلّق بالفتور النسبي لتلك الحضارة الحفصية ، كانت تتمثّل في الركود المتزايد في الميادين الفنية والفكرية والاجتماعية والقضائية ، وهي تمثّل ظاهرة عامة خلال القرون الأخيرة من العصر الوسيط والعصور الحديثة ، حتى ظهور النهضة الإسلامية المعاصرة . ولعلّ المشكل التاريخي الجوهري يتمثّل في تحديد أسباب هذا التوقف للتطوّر وهذا النوع من الشلل الذي سرعان ما ظهر في مظهر الانحطاط والتقهقر ، بالمقارنة مع ما كانت تشهده الشعوب الأخرى من تقدّم سريع . وهذا المشكل الذي لم يُفضّ إلى الآن ، قد وضعناه نصب أعيننا طوال هذه الدراسة . وليس من المستحيل – لو أجريت دراسات أخرى من هذا القبيل حول بعض الأقطار الإسلامية الأخرى – أن تبرز في آخر الأمر بعض الأسباب الغامضة التي تفسّر لنا كيف يمكن لحضارة من الحضارات أن تخفّف من نسق تطوّرها ثم تركد . [ولله عاقبة الأمور] .

مَراجع الجُزء الثَاني
(بالإضَافة إلى المَراجع الوَاردَة في الجُزء الأول)

1 — المراجع العربية

(ابن) **الأبار** : تكملة الصلة ، نشرة كوديرا ، (جزآن) ، مدريد 1888 – 89 ونشرة ألاركون غونزاليز ، مدريد 1915 ونشرة بيل وابن الشنب ، الجزائر 1920.

(ابن) **الحاج** : المدخل ، طبعة القاهرة (4 أجزاء) 1929.

(ابن) **خلّكان** : وفيات الأعيان ، طبعة القاهرة (جزآن) 1310هـ.

(ابن) **سعيد** :

— القدح المعلّى في التاريخ المحلّى ، تلخيص محمد بن عبد الله بن جلّيل ، المكتبة الوطنية الفرنسية ، باريس ، مخطوط عدد 3340.

— كتاب رايات المبرزين ، نشر وترجمة غرسيا غوميز ، مدريد 1942.

— عنوان المرقصات والمطربات ، طبعة بولاق 1286هـ.

— جغرافية أبي الفداء ، ترجمة رينو ، الجزء الثاني ، باريس 1848.

السنوسي (محمد) : مطلع الدراري بتوجيه النظر الشرعي على القانون العقاري ، تونس 1305هـ.

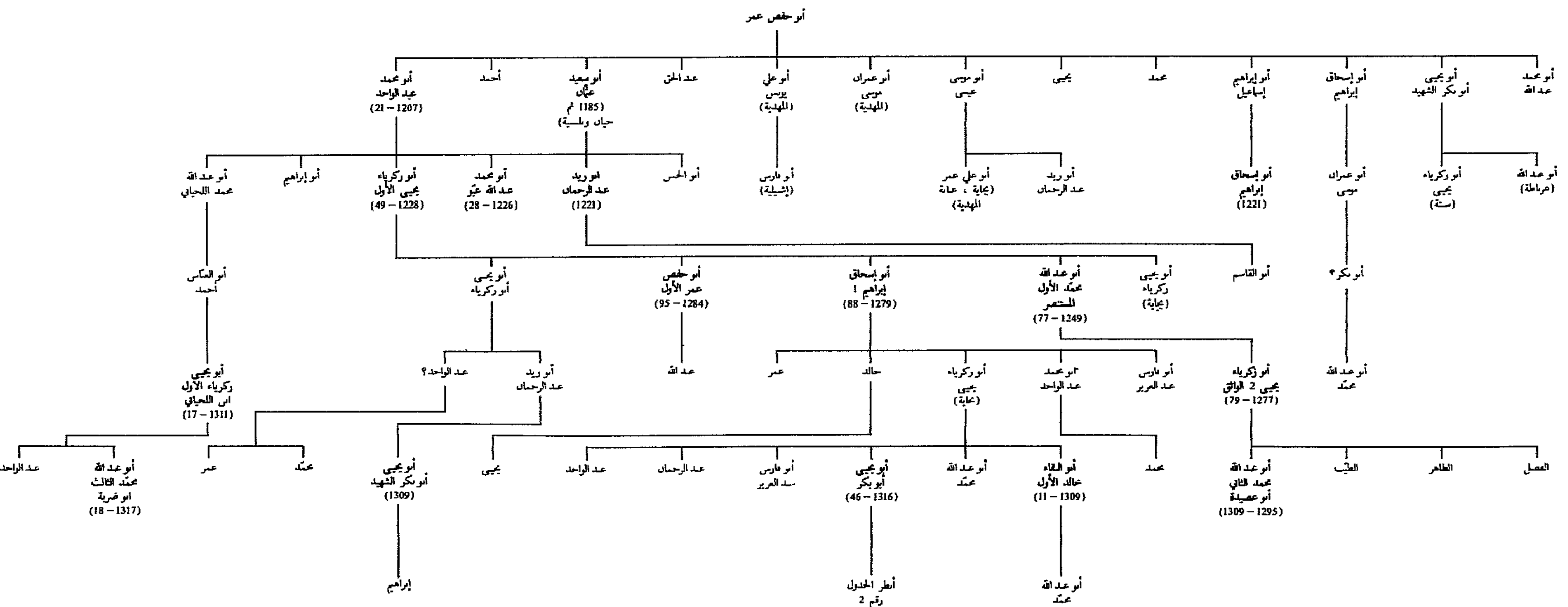
عبد الوهاب (حسن حسني) : المنتخبات التونسية ، تونس 1336هـ. وظهرت طبعة ثانية بعنوان : المنتخب المدرسي من الأدب التونسي ، تونس 1944. [كما ظهرت طبعة أخرى في سنة 1968 بعنوان : «مجمل تاريخ الأدب التونسي»].

النيفر (محمد) : عنوان الأريب (جزآن) تونس 1351هـ.

شجرة نسب الحفصيّين إلى آخر القرن الخامس عشر

(التواريخ الواردة بين قوسين تمثّل مدة ولاية الحفصيّين بتونس)

أنظر البابين الأول والثاني من الجزء الأول



شجرة نسب الحفصيّين إلى آخر القرن الخامس عشر
(التواريخ الواردة بين قوسين تمثّل مدة ولاية الحفصيّين بتونس)

أنظر الناب الثالث والرابع من الجزء الأول

- أبو يحيى أبو بكر (1318 – 1346)
  - أبو العباس أحمد (قفصة)
  - أبو فارس عبد العزيز (سوسة)
  - أبو البقاء خالد (المهدية)
  - أبو زكرياء يحيى (بجاية)
    - أبو عبد الله محمد (بجاية)
      - عبد الله المنتصر (بجاية)
    - إبراهيم
  - أبو العباس أحمد الفضل (1350)
  - أبو عبد الله محمد (قسنطينة)
    - أبو زيد عبد الرحمان (قسنطينة)
    - أبو العباس أحمد (1370 – 1394)
      - أبو عبد الله محمد (بجاية)
        - أبو العباس أحمد (بجاية)
          - أبو محمد عبد المؤمن (بجاية)
            - أبو بكر
          - أبو محمد عبد المالك (بجاية)
        - محمد (بجاية)
      - أبو إسحاق إبراهيم (قسنطينة)
      - أبو يحيى أبو بكر (قفصة ، قسنطينة)
      - أبو زكرياء (توزر ، نفطة)
      - المنتصر (توزر)
      - أبو فارس عبد العزيز (1394 – 1434)
        - أبو عبد الله محمد المنصور
          - أبو عبد الله محمد 4 المنتصر (1434 – 35)
          - أبو عمرو عثمان (1435 – 88)
            - أبو عبد الله محمد المسعود
              - أبو زكرياء يحيى 3 (1488 – 89)
                - أبو يحيى زكرياء 2 (1489 – 94)
              - أبو عبد الله محمد المنتصر (قسنطينة)
                - أبو بكر (قسنطينة)
              - أبو محمد الحسن
                - أبو عبد الله محمد 5 (1494 – 1526)
            - أبو فارس عبد العزيز (بجاية)
            - أبو سالم إبراهيم (بجاية)
              - عبد المؤمن (1489)
            - أبو بكر (طرابلس)
              - عبد الملك
          - أبو الفضل
          - أبو إسحاق إبراهيم
          - المسعود
          - أبو الهادي
        - أبو الحسن علي (بجاية)
        - أبو بكر
      - أبو حفص عمر (صفاقس ، قابس)
      - إسماعيل
        - أبو محمد الحسن
      - زكرياء (عنابة)
      - التريكي
      - خالد
      - أبو ريان
      - أبو عبد الله محمد الحسين
    - أبو يحيى زكرياء (عنابة)
      - أبو عبد الله محمد (عنابة ، بجاية)
        - المنصور (بجاية)
        - أبو يحيى زكرياء؟ (بجاية)
          - أبو يحيى زكرياء (عنابة)
    - عمر
  - فاطمة (تزوّجها أبي الحسن المريني)
  - عزونة
  - أبو حفص عمر الثاني (1346 – 47)
  - أبو إسحاق إبراهيم 2 (1350 – 1369)
    - أبو البقاء خالد 2 (1369 – 70)
  - أبو يحيى زكرياء (المهدية)

2 – المراجع الأجنبية

Bertholon et Chantre, *Recherches anthropologiques dans la Berberie orientale*, Lyon, 1913.
Di Pasi, *Traiffa...*, éd. Venise 1540 (la 1re éd. est de 1503).
Jove, *P. Jovii Historiarum...* (1494-1547), Florence, 1550-52.
Libro (EL), éd. Borlandi, Turin 1936 (la 1re éd. est de 1481).
Marçais (W) et Guiga (A), *Textes arabes de Takrouna*, t. 1. Paris, 1925.
Pegolotti (Fr. B), *La pratica della Mercatura*, Cambridge, Mass., 1936.
Sandoval, *Historia de la Vida y hechos del emperador Carlos V*, t. II, Pampelune, 1614.
Uzzano, «Patrica della Mercatura», dans: *Della Decima...*, Lisbonne – Lucques 1766, t. IV.

الفهارس العامّة

فهرس الأعلام

- ب -

- ت -

- ج -

- ح -

— خ —

— د —

— ر —

— ز —

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

— غ —

— ف —

— ق —

— ك —

— ل —

- م -

فهرس القبائل والمجموعات والطوائف

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

فهرس الأماكن والبلدان

– أ –

– ب –

- ت -

- ج -

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

فهرس المواضيع

القسم الثالث :
المؤسسات والحياة العامة



دار الغرب الإسلامي

بيروت - لبنان

لصاحبها: الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) ـ الحمراء ـ بناية الاسود

تلفون 340131 - 340132 ـ ص ب 113 - 5787 بيروت ـ لبنان

DAR AL-GHARB AL-ISLAMI - B.P.:113 - 5787 - Beyrouth - Liban

الرقم 1988/9/3000/127

تنضيد : مؤسسة الخدمات الطباعية (حسيب درغام وأبناؤه)

الطباعة : **مطابع الشروق** **بيروت ـ لبنان .**

ROBERT BRUNSCHVIG

La Berbérie orientale sous les Hafsides

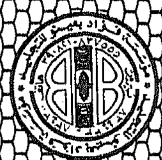
des origines à la fin du XV[e] siècle

TRADUIT EN ARABE
PAR
HAMADI SAHLI

TOME SECOND



DAR AL-GHARB AL-'ISLAMI





Série
Universitaire

ROBERT BRUNSCHVIG

La Berbérie orientale sous les Hafsides

des origines à la fin du XV[e] siècle

TOME SECOND

TRADUIT EN ARABE
PAR
HAMADI SAHLI



DAR AL-GHARB AL-'ISLAMI